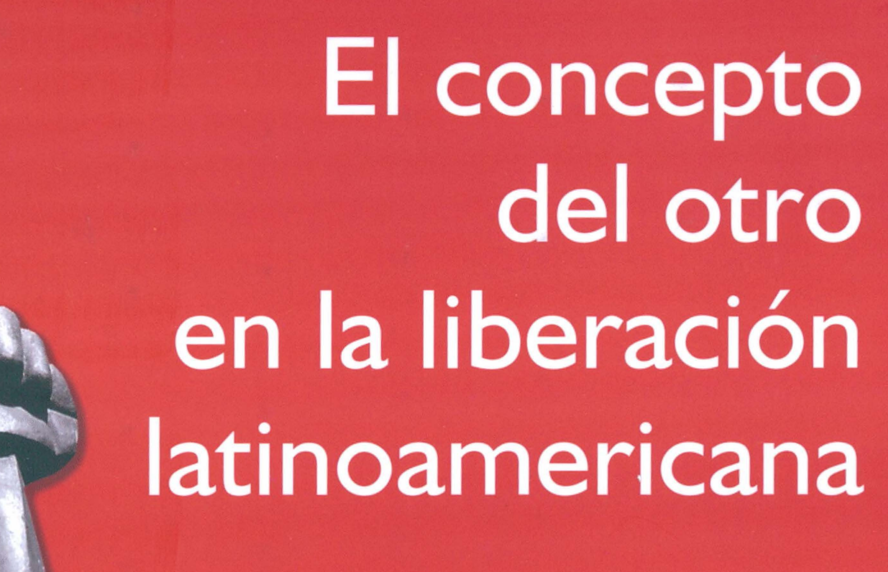


El concepto del otro en la liberación latinoamericana



La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales

Eugene Gogol

TERCERA EDICIÓN

El concepto del otro en la liberación latinoamericana

El concepto del otro en la liberación latinoamericana

La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales

Eugene Gogol



Casa Juan Pablos
México, 2008

EL CONCEPTO DEL OTRO EN LA LIBRACIÓN LATINOAMERICANA: LA FUSIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EMANCIPADOR Y LAS REVUELTAS SOCIALES
de Eugene Gogol

Título en inglés: *The Concept of Other in Latin American Liberation: Fusing Emancipatory Philosophic Thought and Social Revolt*

Originalmente publicado en los Estados Unidos de Norteamérica por Lexington Books. Una impresión de Rowman & Littlefield Publishing Group
English edition ISBN: (cloth) 073910330X (paper) 0739103318

Tercera edición, 2008

Tradución al español: Felix Valdés García
Control de la traducción: Miguel de Armas y Miguel Ángel de Armas
Diseño de cubierta: Roberto Chávez Miranda
Ilustración de cubierta: Estatua en bronce del escultor Oswaldo Guayasamín al héroe indígena Rumiñahui, en la Plaza del mismo nombre en la Habana Vieja, Cuba

Malintzin 199, Col. El Carmen, Coyoacán, 04100, México, D.F.

Library of Congress Control Number: 2003111163

ISBN: 968-5422-56-7

a Raya

Índice

Reconocimientos

Tengo la esperanza de que me sea permitido un breve reconocimiento personal antes de que la introducción establezca las premisas intelectuales de este trabajo. Este estudio ha sido el resultado de una larga y compleja gestación. Yo crecí en los tiempos del Movimiento por los Derechos Civiles, y su pasión, acción, y visión fueron una fuerza que influía en mi desarrollo. La presencia de las ideas filosóficas de la emancipación, particularmente las de Marx y de Hegel, fueron alimento común a partir de una temprana edad en la casa de mis padres, Bess y Louis. Luego, esto se desarrollaría, y maduraría, en mi propia implicación con las ideas y las actividades del marxismo humanista. América Latina –esa entidad ricamente diversa, de estratos múltiples, que yo empecé a descubrir por medio de la lectura y el estudio, y que más adelante se desarrolló por medio de la observación, las conversaciones, y las amistades en México y América del Sur– se convirtió en el prisma vivo y multicolor que me permitiría pensar nuevamente en la liberación.

Pero, un catalizador en la interconexión de estas experiencias e ideas ha sido el riguroso y apasionado trabajo intelectual y la vida de Raya Dunayevskaya. Yo tuve el privilegio de conocerla, de trabajar con ella, y empezar a aprehender la hechura toda de sus ideas, las que fueron el brasero de la cual surgieron mis propias ideas.

Deseo agradecer a quienes leyeron y comentaron partes de uno o más borradores de los capítulos. Ellos son: Franklin Bell, Malcolm Campbell, Louis Dupré, Nigel Gibson, Patricia Johnson, Neil Harvey, Peter Hudis, Ron Kelch, Eduardo Mendieta, Bert Piccard, Mark C. Taylor, y al lector anónimo de este libro.

Prólogo

Por Horacio Cerutti-Guldberg

Escribo este prólogo con todo el aprecio agradecido que me despierta el esfuerzo intelectual solidario y fraterno de Eugene Gogol en su *The Concept of Other in Latin American Liberation.*[1] Quienes nos dedicamos al cultivo del filosofar desde nuestra América no podemos menos que saludar con entusiasmo su actitud comprometida con la obstinación emancipadora que alienta –y siempre ha alentado– en diferentes niveles de manifestaciones sociales y culturales de nuestras latitudes.

La propuesta del autor consiste en invitar a una profundización en el estudio y aprovechamiento (una apropiación fecunda, diríamos) de la dialéctica negativa hegeliana y sus consecuencias teóricas decisivas en el pensamiento de Marx, como un dispositivo medular en la lucha por la liberación de nuestra América. Según su interpretación, esto supone incorporar a la reflexión la concepción del otro y la otredad tal como operan en la porción filosófica de la obra de Hegel. Es más, y siempre según el autor, en la medida en que se radicalizara esta recuperación recreadora o recuperación fecunda se estaría en mejores condiciones de dar cuenta, no ya de un pensamiento sobre el otro, sino del pensamiento del otro.

Esta propuesta, sugerente sin duda, abre una serie de flancos a la discusión imposibles de abordar aquí. Las elaboraciones críticas ulteriores irán mostrando las potencialidades y limitaciones de este enfoque y no es éste el lugar para entrar en los detalles y matices que exigirá esa indispensable labor. Aquí toca destacar la relevancia tanto de esta interlocución que el autor se propone llevar adelante, como de los temas que quiere colocar sobre la mesa, cuando desarrolla líneas abiertas por el marxismo humanista aprehendido en su relación discipular y amical con Raya Dunayevskaya.

Conviene, entonces, consignar algunos parámetros que, a mi entender, situarán mejor el campo a considerar y permitirán una lectura productiva del esfuerzo singular de Eugene Gogol.

El pensamiento para la liberación surge en esta América en torno a dos dimensiones capitales: el intento por dar cuenta, vivenciar y conceptuar la experiencia de la alteridad (o, para ser más precisos, muy diversas y complejas experiencias de alteridad), siempre en el marco del diagnóstico que sobre la situación e inserción estructural de la región en el estado del capitalismo mundial fue construyendo la que se conocería después como la "teoría" de la dependencia. En rigor, ninguno de los intentos por dar cuenta de estas dos dimensiones –experiencias de la alteridad en situaciones de dependencia– constituyó un conjunto de posiciones teóricas y conceptuales homogéneas y sí, más bien, fenómenos de gran complejidad atravesados por intensos debates y tomas de posición muy diversas.[2] Esta precisión inicial conlleva, como supuesto, la necesidad de acotar el alcance de la terminología y, si bien en un sentido amplio se puede hablar de liberación como un anhelo de larga duración en la región, en un sentido estricto la "liberación" aludida está en íntima relación con el contexto abierto después de la Revolución Cubana en 1959 y particularmente en la constelación cultural que se desarrolla en la segunda mitad de los años sesenta en delante. El llamado *"boom"* de la literatura latinoamericana, la "teoría" de la dependencia, la pedagogía del oprimido, el teatro popular, la teología de la liberación, la filosofía de la liberación constituyen así el núcleo de instancias ineludibles en esa constelación de expresiones culturales a la búsqueda de la propia expresión (valga la alusión a la noción premonitoria del maestro dominicano Pedro Henríquez Ureña). Incluso así acotado el uso de la terminología, los debates han menudeado acerca de cómo apreciar las experiencias de la alteridad, los diagnósticos de la dependencia y las propuestas de liberación. Seguir todos los meandros laberínticos y no por eso menos seductores y cargados de polisemia de esos enredados debates es, a mi juicio, el único camino fecundo para ir detectando hilos conductores comunes y diferencias irreductibles en lo teórico y lo práctico. Esta complejidad del debate y de las prácticas coloca de entrada a cualquiera que intente establecer consideraciones generales en un plano de inestabilidad, por decir lo menos. En todo caso, cuestiona la posibilidad misma de denominar como proceso de liberación sin más a todo el largo proceso histórico seguido durante varios siglos por esta América, la cual no se ha resignado en distintos momentos del mismo a renunciar a su autonomía y posible plenitud.

Eugene Gogol procura vencer estas dificultades iniciales estableciendo un corpus mínimo de autores y manifestaciones colectivas a examinar y con ello procura restringir el ámbito de aplicación de su hipótesis. Con todo, en lo que se refiere a las elaboraciones intelectuales, sus referencias son limitadas en la mayoría de los casos a porciones de obras traducidas al inglés. Esto explica, al menos en parte, lo sugerente de algunas de sus críticas y, probablemente, la poca incidencia de otras.

Por otra parte, sería difícil negar la importancia de siempre renovadas lecturas de Hegel y Marx, entre otros clásicos irrenunciables, pero no está claro por qué habría que privilegiar entre otras lecturas posibles la interpretación de Harris, a

quien sigue estrechamente el autor, cuando propone separar tajantemente en la obra de Hegel lo que sería pura ideología burguesa (filosofía de la historia) de la filosofía en sentido estricto expuesta en la *Fenomenología,* la *Lógica* o la *Enciclopedia.* Si bien hay razones para tomar en consideración esta propuesta de lectura, también las hay para considerar otras, en particular cuando lo que está en juego es la concepción misma de la filosofía. En esto probablemente la cuestión no estribe tanto en separar a rajatabla filosofía y ciencia de política e ideología, sino en examinar con cuidado por qué y, sobre todo, cómo se ha establecido una relación –y no una simple unión o, peor, una esterilizante confusión– entre esos niveles. A mi juicio, de entre los que hemos abordado el tema, quien mejor lo ha precisado entre nosotros es Arturo Roig.[3]

En cuanto al llamado apreciable de volver a Hegel y a Marx, para retomar de sus planteos lo que tienen de fecundo, no puede confundirse con un *dictum* de epigonalidad respecto de un supuesto pensamiento eterno, que cerraría toda puerta justamente a la producción de una autonomía mental. En este sentido, conviene tomar en serio las distancias, diferencias, prolongaciones y hasta tergiversaciones que se han hecho de estos y otros autores, cuya fontanalidad no elude si no que propicia ulteriores variaciones.[4] Incluso en aquellos casos donde la oposición a Hegel es explícita –pienso por ejemplo en la noción de Exterioridad propuesta por Enrique Dussel y en su promoción de una ana(dia)léctica, que retoma de Juan Carlos Scannone– el problema no estriba tanto en que no sigan a Hegel o que su lectura del clásico sea insuficiente, sino en las inconsistencias internas de su argumentación. Por supuesto, otra lectura de Hegel quizá los habría llevado por otros derroteros. Pero, quiero decir que no veo por qué no se tenga el derecho de oponerse a Hegel o a quienquiera e intentar seguir un camino distinto. La discusión no es tanto de principio, sino más bien de procederes y resultados efectivos. Y, por cierto, lo que se justifica es la búsqueda de pertinencia de una argumentación capaz de dar cuenta de una praxis efectiva y no afanes de originalidad insostenibles, tal como lo señalara en su momento Gustavo Gutiérrez, citado por el mismo Eugene Gogol.

En esto, por supuesto, se juega el sentido mismo de la noción de *aufheben* con toda su carga semántica y polisémica. Envolver, trascender, nihilizar y preservar no puede reducirse a asimilar o asumir, sin mayores especificaciones, lo cual conduce de lleno a la consideración de las características mismas de la dialéctica. Por cierto, no conozco en la producción internacional ningún esfuerzo intelectual comparable al desplegado por Carlos Cirne Lima, primero desde Viena y posteriormente desde su natal Brasil, para esclarecer este asunto. Asunto vital, porque, según la propuesta de Cirne Lima, permitiría eludir con acierto la dimensión peyorativamente especulativa de ese discurrir.[5]

Por otra parte, es muy sugerente la incisiva distinción del autor entre la producción intelectual, en buena medida de élite, y los procesos sociales, especialmente el pensamiento de los protagonistas de esos procesos colectivos. Lo cual resalta su esfuerzo por ensamblarlos o articularlos creativamente.

Muchos otros temas merecen destacarse de este esfuerzo por impulsar una interlocución compleja. No puedo menos de mencionar la importancia de reivindicar

y reconceptualizar la utopía, para permitir incorporar su tensión constitutiva como ingrediente ineludible del pensar.[6]

Quizás entre lo más valioso de las propuestas de Eugene Gogol haya que incluir la sugerencia de retomar el hilo que conduce de la resistencia a la insurrección y a la revolución. Se trataría, ni más ni menos, de repensar a contracorriente la propuesta revolucionaria, al margen de las descalificaciones que la condenan al desván de los trastos viejos.

Su amorosa lectura de porciones de la producción intelectual de esta región, particularmente de la producción filosófica, presta atención respetuosa y ofrece posibilidades de interlocución apenas exploradas. Es la suya, entonces, una invitación abierta a la espera de un diálogo que merece culminar en tareas solidarias compartidas.

Cuernavaca, 22 de junio de 2003

Notas

1. Lleva por subtítulo *Fusing Emancipatory Philosophic Thought and Social Revolt,* Maryland, Lexington Books, 385 págs. (fotocopiado). Sólo he tenido disponible el original al preparar el prólogo y, por lo tanto, no puedo ofrecer opinión sobre la versión castellana del texto.
2. Aspectos que he examinado en su momento junto a muchas otras dimensiones en numerosos trabajos, entre los cuales remito a: *Filosofía de la liberación latinoamericana.* México, FCE, 2 ed., 1992 (la primera es de 1983), 320 págs. y *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* Toluca, UAEM, 2 ed., 2001 (la primera es de 1997), 221 págs.
3. Cf., además de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.* México, FCE, 1981, 313 págs., sus trabajos incluidos en el volumen *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* número monográfico de Análisis. Bogotá, Universidad Santo Tomás, enero-diciembre 1991, nº 53-54, 202 págs.
   Sobre su obra consultar Carlos Pérez Zavala, *Arturo A. Roig La filosofía latinoamericana como compromiso.* Río Cuarto, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto / ICALA, [s.f.], 197 págs. y Günther Mahr, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig.* Aachen, Concordia, 2000, 335 págs.
4. En este sentido resulta indispensable considerar los trabajos pioneros de Gregor Sauerwald, "Zur Rezeption und Überwindung Hegels in lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung – Ein Beitrag zur Darstellung ihres Konfliktes in der Auseinandersetzung mit europäischem Denken" in: *Hegel-Studien.* vol. XX, 1985, pp. 221-245 y Heinz Krumpel, *Philosophie in Lateinamerika. Grudzüge ihrer Entwicklung.* Berlin, Akademie Verlag, 1992, 390 págs.
5. Cf. *Contradição e dialética. Ensaios sobre a tremenda força da negação,* apuntes de clase incompletos todavía, 382 págs., mimeo; *Sobre a contradição.* Porto Alegre, Brasil, EDIPUCRS, 1993, 122 págs. Sobre su obra se puede consultar Eduardo Luft, *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel.* Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, 199 págs.
6. Me permito remitir al último trabajo que he dedicado a este punto "Filosofar nuestroamericano (¿Filosofía en sentido estricto o mera aplicación práctica?)" en: *La Lámpara de Diógenes.* Puebla, BUAP, año 3, nº 6, vol. 3, julio-diciembre 2002, pp. 45-49.

Introducción

En este estudio, el entretejido de tres líneas –la dialéctica hegeliana de la negatividad, el exhaustivo "naturalismo o humanismo" de Marx, y la subjetividad revolucionaria de Latinoamérica– forman la base para el examen del concepto del otro en la liberación latinoamericana.

Desde los tiempos de Colón y la conquista, lo que llegó a ser conocido como América Latina, ha sido vista como el otro, primero por Europa y luego por los Estados Unidos –el otro para ser sojuzgado, explotado y dominado. Pero asimismo ha resultado ser un otro de resistencia y rebelión tan permanente como interminable fue la conquista.

En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, el otro como fuerza revolucionaria conciente de su poderío surgió desde el interior de América Latina de manera nueva y creativa. A partir de Guatemala, Bolivia, y Cuba en los cincuenta, a través de los diversos movimientos guerrilleros en los años sesenta, con Chile a inicios de los setenta, Nicaragua y El Salvador a finales de los años setenta y durante los ochenta, hasta Chiapas, México, en los noventa, la resistencia ha devenido rebelión y, a veces, revolución, que envuelve a campesinos, trabajadores, mujeres, estudiantes, poblaciones indígenas –una auto-liberación del otro. Sin embargo, no es para poner a estos movimientos en un pedestal. Las insurrecciones y los movimientos revolucionarios, aunque hayan transformado nuestra conciencia sobre la América Latina, fueron a menudo fragmentarios y profundamente contradictorios. En la alborada del siglo XXI, vivimos bajo el impacto de su imperfección, lo cual constituye una de las líneas de este estudio.

La liberación, más de medio milenio después de la conquista, permanece como el área más disputada de América Latina. "La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder", –añadió

el escritor uruguayo Eduardo Galeano. "Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina, fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta de las civilizaciones indias... Pero la región sigue trabajando de sirvienta."[1] Estas palabras fueron dichas casi un tercio de siglo atrás, y han quedado como características definitorias en los albores del siglo XXI.

Y de nuevo, la liberación es terreno de disputas. Escuchemos como Marcos, el Subcomandante del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), habla desde la Selva Lacandona en Chiapas de "una nueva voz", un "aire oculto":

> ¿Cómo habrá de hacerse oír esta nueva voz en estas tierras y en todas las del país? ¿Cómo habrá de crecer este viento oculto, conforme ahora con soplar en sierras y cañadas, sin bajar aún a los valles donde manda el dinero y gobierna la mentira? De la montaña vendrá este viento, nace ya bajo los árboles y conspira por un nuevo mundo, tan nuevo que es apenas una intuición en el corazón colectivo que lo anima...[2]

¿Cómo podríamos entrar sobre este terreno en disputas de la liberación, donde una intuición en el corazón colectivo de las masas de América Latina confronta las realidades ásperas del continente?

El concepto del otro puede proporcionar un punto de ventaja de gran importancia, aunque, necesitamos resistirnos a ofrecer una definición a priori. Si bien su significado es de múltiples capas –desde las dimensiones de la filosofía, la economía, y la cultura, atado a las multilineales vías de las masas latinoamericanas hacia la liberación– el mismo emergería esperanzadoramente de este trabajo como un todo. No obstante, es obligado mostrar en una introducción algún bosquejo del trayecto que va a ser cubierto, para decir por qué el trabajo ha sido emprendido.

I

Más de un siglo y medio atrás, Marx llamó la atención sobre la naturaleza revolucionaria de la dialéctica hegeliana, separando la negatividad absoluta como su "movimiento y principio creador". La parte I de este volumen, "Los fundamentos filosóficos del otro", comienza por el rastreo del concepto del otro como parte integral a la solución dada por Hegel de la negatividad absoluta a través de las diferentes partes de su *Fenomenología del espíritu*, la idea absoluta de la *Ciencia de la lógica* y el espíritu absoluto de la *Filosofía del espíritu*. Surge entonces el poder negador y liberador del otro, enraizado en la intersubjetividad. Este concepto funciona contra el grano fundamental de muchos de los comentarios y análisis del pensamiento de Hegel.[3] A mi no me preocupa la respuesta a los críticos, pero sí sugerir la necesidad de sumergirse con mayor profundidad en la dialéctica hegeliana.

Examinar el concepto hegeliano del otro en sí y por sí mismo nos facilita discutir su relación con la liberación latinoamericana. ¿De qué modo se entrelazan los hilos de la subjetividad revolucionaria latinoamericana y la idea hegeliana de la negatividad absoluta? A primera vista, el concepto del otro de Hegel pude parecer estar muy distante de las cuestiones de la liberación latinoamericana. Después de todo, las conclusiones políticas de Hegel fueron ciertamente a menudo hechas frecuentes, ignorando a los países no europeos, aseverando que continentes completos tales como África y el Oriente no poseían la idea de la libertad. No obstante, el concepto filosófico del otro de Hegel sobrepasa con mucho los marcos de cualquier punto de vista político estrecho.

Con la emergencia del mundo africano-asiático-latinoamericano en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, un número de pensadores latinoamericanos han demostrado como la búsqueda de la identidad y el concepto del otro son integrales a los movimientos emancipatorios. El escritor y poeta mexicano Octavio Paz comenzó *El Laberinto de la Soledad* con las palabras del poeta español Antonio Machado: "*Lo otro* no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo*. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes." En su discusión de la revolución mexicana, Paz relacionó el concepto del otro con la revolución: "Búsqueda y momentáneo hallazgo de nosotros mismos, el movimiento revolucionario transformó a México, lo hizo 'otro.'"

El filósofo argentino Enrique Dussel, en su *Filosofía de la liberación*, denominó a la exterioridad (el otro) como la categoría más importante para la filosofía de la liberación en América Latina. "La afirmación de la exterioridad", que él reclamó, es "más esencial que la negación para una filosofía de los oprimidos"

El filósofo mexicano Leopoldo Zea, el educador brasileño Paulo Freyre, el filósofo argentino Arturo Andrés Roig, y el latinoamericanista Horacio Cerutti-Guldberg, argentino de nacimiento, están entre aquellos que se plantean el concepto del otro y la identidad en América Latina.

Cierto número de estos pensadores han quedado atraídos por el debate hegeliano sobre el otro tal cual ha sido visto en la sección "amo y esclavo" de la *Fenomenología del espíritu*. No obstante, ellos se han limitado principalmente a la sección dentro de la "Autoconciencia" donde el esclavo gana conciencia de si mismo, separándose a si de la conciencia del Señor, superando aparentemente de ese modo la otredad. Ellos no han seguido el posterior desarrollo del otro en la *Fenomenología*. Aquellos latinoamericanos que han continuado tras Hegel, con mayor frecuencia han llegado hasta las conferencias hegelianas sobre la *Filosofía de la historia*, criticando los puntos de vista eurocentristas de Hegel sobre la historia.

Un estudioso de Hegel como H. S. Harris ha llamado la atención hacia una índole muy problemática de la *Filosofía de la historia*. Y yo levanto esta problemática aquí no para defender las ideas de Hegel en esta área, sino para indagar si una mejor comprensión de la liberación latinoamericana debe ser granjeada del segui-

miento del concepto de Hegel del otro más allá de sus trabajos estrictamente filosóficos, tales como la *Fenomenología*, en las secciones sobre la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica* y en el espíritu absoluto de la *Filosofía del espíritu*.

Mientras que Marx en sus *Manuscritos económicos y filosóficos*, con agudeza criticó la deshumanización de Hegel de la idea, el hecho de que el nacimiento del materialismo histórico surgió en aquellos escritos de 1844, dice que su encuentro con la dialéctica hegeliana no fue un simple choque del materialismo con el idealismo. En estos manuscritos Marx convocó a la creación de un "exhaustivo naturalismo o humanismo, [que] se distingue a sí mismo del idealismo y el materialismo, y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos."[4] El hegelianismo de Marx fue esencial a su exhaustivo naturalismo o humanismo, dentro del cual él singularizó la subjetividad revolucionaria del otro del capital: el proletariado.

De los pensadores revolucionarios en las primeras generaciones posteriores a Marx, José Carlos Mariátegui fue uno de los que más vio la necesidad, no de meramente aplicar, sino de re-crear el marxismo en relación con la realidad de América Latina. Mariátegui no escribió directamente sobre la dialéctica hegeliana. Sin embargo, en la distinción de los indígenas como sujeto revolucionario en el Perú –como la base para la creación del socialismo– él captó el espíritu humanista de Marx, hegeliano por nacimiento.

La Teología de la Liberación, originada en América Latina, ha sido un importante caudal en la búsqueda para la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. El tema central ha estado en su énfasis en la liberación de los pueblos oprimidos y las clases sociales en América Latina, "una opción preferencial por los pobres", el otro en América Latina. Entre los trabajos de mayor influencia han estado los de Gustavo Gutiérrez. Desde una perspectiva ideológica estrecha ha sido atacada la *Teología de la Liberación* de Gutiérrez y con frecuencia ha sido acusada de estar "contaminada" de marxismo. Sin embargo, como fundamento filosófico, me apetece explorar si algunas de las limitaciones de la teología de la liberación podrían no descansar en un ahondamiento en Marx, sino en un ahondamiento no lo suficientemente profundo en su humanismo.

II

El capitalismo continuamente revoluciona su modo de producción, asumiendo nuevas formas, reinventando y reutilizando viejas formas. Esto consigue la acumulación real, como oposición a la apariencia de una transferencia de riqueza, solamente a través de la extracción de la plusvalía a partir del trabajo vivo. Es esa acumulación la que ha sido tan difícil sostener, particularmente desde el final de los años sesenta y el comienzo de los años setenta. La primera manifestación de esta crisis más reciente en la acumulación se vio en la recesión mundial a mediados de los años setenta. La respuesta del capitalismo a esta crisis fue el giro neoliberal de desregulación, de libre mercado, y de sistema de librecambio. Esto trajo una nueva

intensidad en los modos como el capital extrae la plusvalía de la fuerza de trabajo humana.

El primer ajuste de reestructuración económica en América Latina comenzó formando parte del derrocamiento del gobierno de Salvador Allende en Chile por el jefe del ejército, Augusto Pinochet. Entonces Chile se convirtió en el terreno inicial del ensayo brutal para el nuevo estadio mundial del neoliberalismo de mercado libre. Su éxito en términos capitalistas significó que las democracias autoritarias de América Latina, más notablemente el México de Echavarria, de la Madrid y de Salinas, actuaría como él. En México, la reestructuración que se manifestó como una caída precipitada en el modo de vida de las masas mexicanas, no vino gracias al talón de la bota de los generales.

En cambio, la crisis de la deuda de 1982 compulsaba a recetas de reestructuración económica obligatoria con vistas a calificar para recibir préstamos a través del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Las condiciones económicas impuestas desde fuera llevaron a pérdida de empleos, forzando a millones de personas a sobrevivir trabajando catorce y dieciséis horas por día en una economía informal, vendiendo dulces y goma de mascar, camisetas y tamales en las calles. No era una cuestión de trabajos de media jornada, sino de ningún trabajo. Al mismo tiempo, vino el auge de las plantas ensambladoras en las fronteras, las *maquiladoras*, con el trabajo sudoroso de mujeres y hombres que comienzan con sueldos de entre $3.00 ó $4.00 por día, sin gremios o algún beneficio. Más de un millón de obreros están empleados en estos momentos en las *maquiladoras* de México.

Cada país de América Latina ha tenido su propio encuentro particular con la reestructuración económica neoliberal, con su propio juego de negociaciones con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Mucho de esto ha ocurrido bajo la urgencia, y a menudo la compulsión económica, de los Estados Unidos y otros países del mundo industrializado, los cuales han insistido en que la reestructuración económica se convierta en orden del día global.

Si bien el neoliberalismo es la forma más moderna de dominación, Galeano nos trae a la memoria que el desangramiento de América Latina ha sido un proceso histórico largo:

> Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Toda la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos naturales y los recursos humanos. El modo de producción y la estructura de clases de cada lugar han sido sucesivamente determinados, desde fuera, por su incorporación al engranaje universal del capitalismo. A cada cual se le ha asignado una función, siempre en beneficio del desarrollo de la metrópoli extranjera de turno, y se ha hecho infinita la cadena de las dependencias sucesivas, que tiene muchos más de dos eslabones, y que por cierto también comprende, dentro de América Latina, la opresión de los

> países pequeños por sus vecinos mayores y, fronteras adentro de cada país, la explotación que las grandes ciudades y los puertos ejercen sobre sus fuentes internas de víveres y mano de obra... Para quienes conciben la historia como una competencia, el atraso y la miseria de América Latina no es otra cosa que el resultado de su fracaso. Perdimos; otros ganaron. Pero ocurre que quienes ganaron, ganaron gracias a que nosotros perdimos: la historia del subdesarrollo de América Latina íntegra, como se ha dicho, la historia del desarrollo del capitalismo mundial. *Nuestra derrota estuvo siempre implícita en la victoria ajena; nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para alimentar la prosperidad de otros: los imperios y sus caporales nativos. En la alquimia colonial y neocolonial, el oro se transfigura en chatarra, y los alimentos se convierten en veneno.*[5]

Cuando Galeano publicó esto, el capitalismo no había tomado aún su forma neoliberal. Desde entonces, en tres décadas, el neoliberalismo se ha vuelto una letanía de indisputable apariencia. Su subtítulo: "Cinco siglos del pillaje de un continente", recalca la idea de que nosotros estamos en medio de un proceso largo. Esto no es proponer un argumento de que ha habido un medio milenio de capitalismo (aunque desde sus inicios, el pillaje manifestado es lo que Marx llamó la acumulación originaria). Más bien, nos recuerda cuánto tiempo se ha exportado la extracción de la riqueza de América Latina y la servidumbre de su gente, cualquiera que haya sido la forma económica específica. América Latina como el otro ha estado con nosotros desde la conquista.

Y no veo la historia de América Latina como una explotación incesante sin oposición. La rebelión y la insurrección han estado presentes en el continente latinoamericano en estos mismos 500 años. La permanencia de la resistencia ha sido manifestada tan firmemente como el pillaje y la represión.

La Parte II: "El encarcelamiento del otro: la lógica del capitalismo en el suelo latinoamericano", la empiezo con un breve examen del leviatán del neoliberalismo. Esto no debe ser visto solamente como una sola imposición externa. Había y hay muchos administradores gustosos y ávidos de este giro neoliberal dentro de América Latina.

Para llegar a entender la realidad presente más allá de la simple apariencia, yo vuelvo a las obras teóricas de Marx, particularmente la metodología de sus estudios económicos que circunscriben el humanismo y la filosofía. Es aquí que podemos encontrar la fundamentación teórica para discernir las realidades económicas de hoy en América Latina. Nos ocupamos de los textos de los *Manuscritos económico y filosóficos* de 1844, los *Grundrisse* (1857), *El Capital* (1867-1875) y de los de la última década de Marx.

Necesitamos también volver al momento histórico de Mariátegui, particularmente a sus escritos sobre el indio y sobre la tierra. Mariátegui, al describir la situación económica del indio, al mismo tiempo nos muestra la reducción del indio a un objeto, a un otro, en la economía de Perú, y propone la visión del indio como sujeto, como "absolutamente revolucionario."

Luego procedo a examinar aspectos de las recientes teorías latinoamericanas del desarrollo y el subdesarrollo, haciéndolo en el contexto de la necesidad de escapar de los "moldes mentales falsificados" de las múltiples formas del capitalismo, no sólo incluyendo al neoliberalismo sino al capitalismo de estado. Y termino esta sección mirando la naturaleza en América Latina con relación al concepto de naturaleza en Marx.

III

> Es mucha la podredumbre para arrojar al fondo del mar en el camino de la reconstrucción de América Latina. Los despojados, los humillados, los malditos tienen, ellos sí, en sus manos, la tarea. La causa nacional latinoamericana es, ante todo, una causa social: para que América Latina pueda nacer de nuevo, habrá que empezar por derribar a sus dueños país por país. Se abren tiempos de rebelión y de cambio. Hay quienes creen que el destino descansa en las rodillas de los dioses, pero la verdad es que trabaja como un desafío candente, sobre las conciencias de los hombres.[6]
>
> Eduardo Galeano

La reinvención del capitalismo de una forma neoliberal, su llegada a todos los rincones y grietas del globo, su visión miope del mundo como un lugar solamente para las diversas formas de acumulación del capital, ha tenido un intenso impacto en los movimientos de liberación. Algunos se han fragmentado y han devenido viciados. Otros han venido en si, a menudo con sujetos sociales diversos, resistiéndose a la fragmentación, y a la degradación de la subjetividad humana.

El nacimiento de los movimientos sociales junto con la emergencia de nuevas formas de lucha de clases ha transformado y ha desafiado las viejas concepciones de la transformación social. La naturaleza cambiada de los movimientos revolucionarios es examinada en la parte III, "La auto-liberación del otro: La subjetividad revolucionaria en América Latina." Para examinar la inter-penetración de la lucha de clases y los movimientos sociales yo sondeo la manera por medio de la cual las fuerzas humanas del cambio social se empiezan a destacar como subjetividad revolucionaria en América Latina.

En América Latina los movimientos de emancipación no cesaron a finales de los años sesenta, sino que continuaron en los años setenta y los ochenta. A pesar de que el 2 de octubre de 1968, la matanza de Taltelolco reprimió al movimiento estudiantil mexicano, la división crucial en América Latina iniciada por la Revolución Cubana continuó en el Chile de Allende y en las revueltas centroamericanas que llevaron a los sandinistas poder en Nicaragua por medio de una lucha armada y la sublevación de las masas. Centroamérica también fue testigo de la guerra de guerrillas y el movimiento de masas en El Salvador, así como de un importante movimiento en Guatemala frente al corrompido régimen militar imperante.

Quizás más que en cualquier otro lugar, los movimientos de liberación en Centroamérica podrían haber sido un catalizador, un momento decisivo para desafiar el neoliberalismo con alternativas emancipadoras. En lugar de eso, hubo un punto de viraje completamente diferente en América Latina. Desde el golpe de Pinochet en Chile, la contra patrocinada por los EE.UU. y el consiguiente derrumbamiento de la Revolución nicaragüense, hasta el estancamiento de la lucha en El Salvador, seguida por las negociaciones, y luego lo mismo en Guatemala, el momento decisivo se convirtió en una despedida del cambio social revolucionario como una alternativa viable.

Las derrotas y las ulteriores despedidas de la revolución han producido algunas barreras interconectadas, físicas e ideológicas: (1) Lo que permanece en pie, aunque desafiado, es el terreno económico-social del capital en América Latina. (2) Ha habido una crisis en la exaltación del concepto de revolución, y de la idea de la liberación. El horizonte, no sólo del presente, sino del futuro, parece estar confinado al capitalismo vigente y a las formas ideológicas de la no-emancipación. Las experiencias de Chile, Centroamérica y particularmente el derrumbamiento de la revolución de Nicaragua, así como la situación actual de Cuba, pesan en las mentes de los activistas latinoamericanos y en parte de los movimientos de masas. Gran parte de la izquierda latinoamericana, mientras continúa siendo activa a nivel local, ha fracasado al exponer un punto de vista conceptual sobre las transformaciones sociales, y en dar una visión abarcadora de la necesidad de un nuevo comienzo necesario que podría servir como polo de atracción para las masas de América Latina. (3) Esto se relaciona con la casi desaparición del concepto de subjetividad revolucionaria, de un sujeto humano viviente, "los desposeídos, los humillados, los acusados." Me refiero aquí no sólo a los poderes gobernantes que han despedazado a la humanidad una y otra vez a lo largo de las Américas. Yo estoy apuntando a aquellos que hoy descartan el concepto del sujeto en un sentido emancipador, y a quienes ven solamente fragmentos y la supuesta fragmentación del sujeto; aquellos para quienes la complejidad se convierte en una característica de inercia en lugar del rico humus del cual surgen las nuevas fuerzas y pasiones revolucionarias.

En oposición a las construcciones ideológicas que desechan a la subjetividad revolucionaria, deseo presentar las voces de varios movimientos en el continente latinoamericano –los Zapatistas en Chiapas; las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, las luchas indígenas en Ecuador, Bolivia y Guatemala; los movimientos rurales de masas en Brasil– como vías para redescubrir y explorar hoy el concepto de subjetividad revolucionaria en América Latina. La sección termina con un capítulo sobre la subjetividad revolucionaria de América Latina y el pensamiento de Marx.

IV

¿Cómo hacer que los hilos del otro, surgiendo de fundamentos filosóficos, realidades económicas y sociales y de movimientos de clases, se conviertan en un todo

entretejido? Esta integración fluye de una necesidad interior. No puede ser impuesta desde fuera. El panorama de gran parte del siglo veinte está sembrado de formas de organización vanguardistas y de partidos dirigentes que han intentado "dar forma" al otro de una manera externa. Mientras que gobernantes atrincherados, tanto en uniformes militares o en trajes elegantes, no han dudado en aplastar las formas revolucionarias de organización que han surgido espontáneamente desde abajo, las supuestas elites revolucionarias, que van desde el foco guerrillero hasta, incluso, el partido reformista, han maniatado con nuevas esposas a las masas latinoamericanas.

No obstante, la interrogante aún permanece: una interfusión revolucionaria de las dimensiones mismas del otro, busca una expresión orgánica. ¿Estamos siempre por estar atrapados entre el aplastamiento derechista de las formas de organización de las masas desde fuera y los partidos elitistas estrangulando a los movimientos desde dentro? ¿Cuál es la manera por medio del cual la organización revolucionaria del pensamiento, que es la filosofía, y las formas de organización de masas que se levantan desde la base y que expresan la subjetividad revolucionaria, puedan estar unidas?

La parte IV: "El otro revolucionario: en la organización y en la filosofía" busca abrir un diálogo sobre estas preguntas. Y empiezo examinando brevemente la cuestión de la organización en las revoluciones cubana y nicaragüense, ambas, antes y después de la toma del poder. Se sondean las formas organizativas mediante la observación en Mariátegui de la práctica del periodismo revolucionario, y en la relación de espontaneidad y organización levantada por F. Fanon en las revoluciones africanas. Finalmente, se examina la filosofía como el fundamento para la organización, por medio de los trabajos de Marx sobre la Comuna de París y su *Crítica del programa de Gotha.*

El estudio finaliza con una última reflexión. "En lugar de una conclusión."

Notas

1. Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina.* La Habana: Casa de las Américas, 1999, p. 17.
2. Subcomandante Marcos, Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía, agosto, 1992. http://www.ezln.org/documentos/1994.
3. Muchas interpretaciones de los textos de Hegel sostienen que la unidad y la auto-identidad tienen precedencia sobre la diferencia y el otro. Sin embargo, un estudioso de Hegel, recientemente ha examinado el concepto del otro hegeliano como intersubjetividad y la relación del ser humano hacia el ser humano. Vea Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (Albany: SUNY Press, 1992), y *Hegel's Ethics of Recognition* (Berkeley: University of California Press, 1997).
4. Carlos Marx. *Manuscritos económico y filosóficos* de 1844. Santiago de Chile: Austral, 1960.
5. Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina,* pp. 18-19.
6. Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina,* p. 447.

Parte I

Los fundamentos filosóficos del otro

Capítulo 1

El poder liberador, negador del otro en la dialéctica hegeliana

Prólogo: ¿Por qué Hegel y América Latina?

Comenzar con la filosofía hegeliana "en y de ella misma" puede parecer estar muy alejado de las realidades de hoy en América Latina. Sin embargo, para el autor, la motivación proviene desde *dentro* de la misma América Latina. En las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, tuvieron lugar una serie de transformaciones sociales, algunas de las cuales se convirtieron en revoluciones sociales y se expandieron desde Guatemala, Bolivia, y Cuba, a partir de los años cincuenta, pasando por Chile a inicios de los setenta, retornando luego a Centroamérica; a Nicaragua, El Salvador, y Guatemala, en los finales de los años setenta y durante los ochenta. Y más recientemente aún, en los años noventa, en Ecuador y el sur de México (para nombrar sólo algunos de los momentos más destacados), se ha manifestado una dimensión casi permanente de cambio radical. Esta pasión por la liberación ha puesto a menudo su marca en un continente muchas veces conocido por su pobreza y represión.

Al mismo tiempo, un cuerpo creciente de ideas filosóficas emancipadoras ha venido surgiendo en el continente. En México, Perú, Ecuador, Argentina y Brasil han surgido discusiones sobre el concepto de identidad, sobre una filosofía de la historia latinoamericana y sobre una teología de la liberación y una filosofía de liberación para América Latina. El continente, como el revolucionario otro, se ha adelantado tanto en la acción como en el pensamiento.

Quizás lo más estimulante ha sido la búsqueda de cómo han estado entrelazadas estas dos tendencias, la de las revueltas sociales y la del pensamiento filosó-

fico emancipador. De hecho, éste es el tema central del presente estudio, pues en América Latina, la filosofía no ha sido vista solamente como una disciplina académica. Es así como el filósofo argentino Arturo Andrés Roig escribía:

> Para la construcción de una filosofía de la liberación, nada más importante que reconocer que muchas veces lo nuevo, lo que verdaderamente muestra en su contexto la historicidad del hombre y su lucha por patentizar su alteridad, no está en las filosofías académicas, sino en el 'discurso político' de los marginados y explotados y que por ahí avanza precisamente un pensamiento que tendría que haber sido asumido en el quehacer formalmente filosófico.[1]

Es en esta búsqueda donde entra Hegel en el escenario de América Latina. En el pensamiento filosófico emancipador en auge, un grupo de pensadores sintió atracción hacia la filosofía hegeliana. En particular han tomado su sección de señor y siervo de la *Fenomenología del espíritu.** En esta sección, Hegel debate sobre la relación señor-siervo (amo-esclavo) por medio de la cual el siervo cobra conciencia de sí. Los críticos han visto un paralelo entre la polémica hegeliana amo-esclavo y la relación de Europa y Estados Unidos hacia América Latina. En primer lugar Europa, luego los Estados Unidos, han sido vistos como amos, mientras América Latina como esclavo, o como el otro. Reconociendo el concepto de la liberación del otro en Hegel, estos pensadores pretendieron concretar el concepto en los términos de la experiencia latinoamericana.

Al mismo tiempo, otros textos de Hegel, en particular su *Filosofía de la historia* han sido sometidos a crítica.[2] Aquí tenemos algunas de las conclusiones políticas de Hegel, las cuales fueron eurocéntricas, y a veces sustentaron juicios racistas. Hegel con frecuencia mostró indiferencia por la vida del otro cualquiera de su tiempo, tanto del continente africano como de otras diversas culturas. La réplica entre los pensadores latinoamericanos con frecuencia ha estado en exponer las conclusiones políticas reaccionarias de Hegel, o emprender la construcción de una filosofía de la historia latinoamericana que llenase el vacío de desprecio legado por Hegel.

Mientras criticaban las conclusiones *políticas* reaccionarias de Hegel, los filósofos latinoamericanos optaron por no examinarlo filosóficamente a fondo. Ellos tomaron el momento emancipador de la relación amo-esclavo, dejando a un lado el sondeo de la dialéctica. Sin embargo, el develamiento de una liberación del otro en la sección "Señor y Siervo" de la *Fenomenología*, es solamente un momento temprano de la transición de la conciencia a la autoconciencia. El siervo ha ganado en entendimiento de sí mismo, y debe ahora practicar totalmente su comprensión o permanecer atrapado dentro de la actitud de la sumisión. El otro seguirá el rastro y experimentará las profundas transformaciones en el movimiento por medio de su autoconciencia, de la razón, el espíritu y la religión antes de adentrarse en el saber absoluto. No obstante, una ulterior iluminación en el concepto del otro será encontrada en la *Ciencia de la lógica* y en la *Filosofía del espíritu*. Bajo un sondeo más profundo, surge en la dialéctica hegeliana un poder liberador y negador del otro.[3]

Si empezamos rastreando, filosóficamente, el concepto del otro en Hegel, en lugar de hacerlo desde el punto de vista político, podemos entrar en América Latina con una posición crítica ventajosa –la visión filosófica emancipadora profunda de Hegel–. En un proceso tal, un examen de lo que los pensadores latinoamericanos reconocieron –el entrelazamiento de las revueltas sociales y la filosofía de la liberación– puede ser desarrollado más adelante. Por consiguiente, yo comienzo por la exploración del concepto del otro en los escritos filosóficos de Hegel.

A. El concepto de otredad** y su relación con el espíritu

"De hecho, pensar es esencialmente la negación de lo que está inmediatamente ante nosotros", escribió Hegel. La dialéctica de la negatividad no es un vuelo a la abstracción. Ella está saturada de la experiencia, con el aquí y el ahora. Pero, se rehúsa a aceptar la experiencia como un estado de cosas fijas y determinadas. Una experiencia tal tiene movimiento, tiene profundas contradicciones en su interior. La dialéctica de la negatividad aprehende la contradicción como su sangre vital. Y ella no es solo una crítica del statu quo, sino de cualquier sistema filosófico que acepta ese estado de cosas dado como la realidad misma. Es una crítica que se afana en destruir la división entre pensamiento y realidad.

La motivación para esta negatividad es la *idea* de la libertad, el nacimiento de un nuevo mundo a partir del viejo: "No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación."[4]

En el examen de la experiencia, el pensamiento dialéctico encuentra un mundo esclavizado, en el cual la humanidad, y por supuesto la naturaleza, existe como un "otro que ellos son." Esta existencia como esclavitud no es la verdad de la humanidad. La verdadera existencia es "la continua negación de aquello que amenaza con negar la libertad." La dialéctica de la negatividad es el instrumento mediante el cual la humanidad pretende la superación de su condición de servidumbre. Tal dialéctica no es un instrumento, no se le impone a la humanidad, sino que surge de su propia experiencia histórica. Toda la historia es un "progreso en la conciencia de libertad." Hegel la concibió como la negatividad absoluta, o sea, la negación de la negación permanente.

Semejante negación de la negación no es una nulidad, sino un ritmo doble: la aniquilación de lo viejo y la creación de lo nuevo. La libertad no está relegada aquí al reino del pensamiento puro. El pensamiento dialéctico es un acto de liberación que necesariamente pugna por la unidad de la teoría y la práctica. La filosofía por si misma no es capaz de libertar el mundo. Pero sin la preparación de nuevas tendencias en el pensamiento no hay transformación alguna en la vida.

La *Fenomenología del espíritu* fue el primer gran punto de partida de Hegel. Es aquí donde el espíritu logra la autoconciencia de la libertad, donde se revela hacia la

plenitud del espíritu, y comienza la labor de conseguir la liberación absoluta. Las barreras encontradas, las contradicciones superadas en un arduo y extenso camino –"la labor, la paciencia y el sufrimiento de lo negativo", – hacen a la mente, el espíritu, pasar por una multiplicidad de estadios: la conciencia, la autoconciencia, la razón, el espíritu, la religión y finalmente el saber absoluto. Aun así el camino no termina, dado que es aquí donde ocurre la transición hacia la *Ciencia de la lógica* con su capítulo final, la idea absoluta, hacia la *Filosofía del espíritu*, que termina en el espíritu absoluto.

El camino no es directamente aquel de la mujer u hombre corpóreos, sino aquel del concepto a través de varios estadios. En su expresión más completa el concepto y el espíritu, "el más grande concepto del espíritu es el absoluto." Es el movimiento del espíritu que niega las contradicciones, un movimiento que no es ajeno a la humanidad. La vida, tanto de la naturaleza como de la naturaleza humana como expresión histórica, se da a través del espíritu. El movimiento del concepto como espíritu es el movimiento de la libertad hacia su más plena e integral expresión.

El desarrollo de la libertad emana de la confrontación del espíritu con la otredad. De una manera muy amplia nos podemos preguntar: ¿Qué significa el concepto de otredad para Hegel? ¿Cuál es la naturaleza de la confrontación/relación dei espíritu con el otro en el pensamiento hegeliano? En realidad las dos preguntas son inseparables en Hegel. La otredad solamente surge en relación con el espíritu y el espíritu en relación con la otredad. En primer lugar el otro contiene la relación del ser humano hacia sí mismo. Ciertamente esta dimensión está presente y es crucial a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*. En su sentido más amplio esta dimensión del otro incluye las construcciones sociales humanas. Así, como veremos, el señor y el siervo implican una relación de producción. Las estructuras, desde la familia hasta el Estado, están también incluidas. Realmente, la propia cultura atraviesa por momentos de otredad, "el espíritu extrañado de sí mismo." Esto también ocurre al pensamiento filosófico. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel sintetiza el pensamiento filosófico previo como tres actitudes del pensamiento hacia la objetividad, antes de tomar la actitud dialéctica de la *lógica*, nacida en respuesta y en oposición a estas actitudes, aunque conteniéndolas al mismo tiempo.

En segundo lugar, la otredad en Hegel se extiende a aquello que no es directamente intersubjetivo. En su introducción a su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la filosofía de la naturaleza es "la ciencia de la idea en su otro."[5] Todo, desde la naturaleza inorgánica hasta la vida en su forma animal, es parte de la idea en su otredad. Pero aun aquí debemos ser cautelosos acerca de cuan lejos estamos realmente de la humanidad, puesto que el *concepto* de naturaleza, sin mencionar el de filosofía de la naturaleza, es una construcción humana.

En Hegel existe una complejidad muy rica en la relación del otro y el espíritu. En sus manos, la otredad confronta al espíritu, tanto como el espíritu confronta a la otredad. Esto tira fuerte del espíritu y de la forma, arrastra al espíritu a nuevas esferas. Ello puede tener la forma de una contienda de ideas de otras filosofías, "actitudes hacia la objetividad", tanto como un camino para la lucha del ser humano

individual por el reconocimiento. Esto puede tener la forma de un "otro externo", en la lucha de un esclavo con su amo, o de un "otro interno", que el esclavo confronta dentro de sí mismo después que gana "entendimiento de sí propiamente", comenzando con *estoicismo* y *escepticismo*, y continuando al *saber absoluto*.

La otredad involucra a la experiencia. De hecho, se puede discutir si la otredad en Hegel, en su más amplia concepción, así como el camino del espíritu son un pasaje a través de la otredad de la experiencia, de modo tal que la otredad del otro está siendo continuamente superada por el espíritu. No el otro, pero si lo extraño del otro es abolido. Este proceso implica un conflicto, una negación, y no necesariamente la anulación del otro, o la absorción de su totalidad dentro del espíritu. Más bien, puede haber un sentido de fusión del espíritu y de la otredad, en la que encontramos transformados a ambos, y ninguno colapsado, el uno dentro del otro.

A través de la negatividad, el espíritu confronta lo que al principio parece ser exterior a él –el otro–. ¿Cuál es la naturaleza de esta confrontación? Desde el punto de vista de Hegel esta radica en la trascendencia, la cual es un proceso simultáneo de negación y creación. Y esto podría ser descrito en el uso hegeliano del *aufheben*, un término con significados entrelazados: (1) alzar, mantener, elevar; (2) anular, abolir, destruir, cancelar, suspender; (3) mantener, conservar, preservar.[6] Hegel frecuentemente utiliza la expresión en los tres sentidos al mismo tiempo. En ninguna parte es esto más cierto que donde Hegel explora la relación entre el espíritu y la otredad.

Exponiendo "El concepto de otredad y sus relaciones hacia el espíritu" concluimos lo siguiente: La relación entre el otro y el espíritu no puede ser vista como algo dado o fijo, sino como una relación que está evolucionando continuamente y que manifiesta las diferentes concepciones hegelianas del otro. Así, en la *Fenomenología* se encuentra "yo" que es "nosotros" y "nosotros" que es "yo", donde la conciencia "da un paso hacia la luz del día espiritual del presente." En la *Filosofía del espíritu* se encuentra que "La esencia del espíritu es, por consiguiente, formalmente, la libertad, la negatividad absoluta del concepto como unidad consigo. Según esta determinación formal, el espíritu se puede abstraer de toda cosa exterior, y hasta de su propia exterioridad, de su existencia: puede soportar la negación de su inmediatividad individual; esto es, puede mantenerse afirmativo en esta negatividad, y ser idéntico a sí mismo. Esta posibilidad es su universalidad abstracta y por sí, en sí."[7] Estas agudas construcciones contrastantes no necesariamente significan que el punto de vista hegeliano sobre la relación de la otredad y el espíritu en la *Fenomenología del espíritu* sea tan diferente, como parece, de aquel en la *Filosofía del espíritu*. Tales construcciones discordantes parecen radicar más en el hecho de que un espíritu en evolución confronta dimensiones discordantes de la otredad.

Explorar el concepto del otro, el cual es inseparable de sus relaciones hacia el espíritu, es lo que yo llamo "el poder liberador, negador del otro en la dialéctica hegeliana." Y comienzo con un examen breve de señoría y servidumbre debido a la pregunta crucial que plantea Hegel al final de esta sección: ¿Qué sucede *después* que el siervo ha cobrado conciencia de sí mismo? Esto es seguido por una discusión

sobre "el espíritu extrañado de sí mismo", el cual, en su concepción del otro, habla sobre las dificultades que confronta la realidad de hoy. En el meollo del capítulo está una discusión sobre el otro en relación con el conocimiento absoluto, la idea absoluta y el espíritu absoluto hegeliano. Si el espíritu y el otro no están solamente interrelacionados, sino que son inseparables, entonces, cuando alcanzamos el reino del absoluto –ya sea del conocimiento, de la idea o del espíritu– estamos nuevamente frente a la forma en que Hegel ve la relación del espíritu y el otro. ¿Existe una "resolución final" sobre la relación de la otredad y el espíritu, o encontramos un (unos) nuevo(s) reino(s) en los cuales la relación se manifiesta? Esto será examinado en la sección conclusiva.

B. De la dialéctica amo-esclavo a la libertad de la autoconciencia: Qué sucede después del cobro de la conciencia de sí –las trampas de la falsa conciencia

En la descripción de la transición a la autoconciencia al comienzo de la sección sobre "Independencia y dependencia de la autoconciencia, "Señoría y servidumbre", Hegel escribe: "La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente."[8]

Este paso hacia el día espiritual del presente es al mismo tiempo, uno de los más grandes peldaños en el pensamiento filosófico y uno de los primeros pasos más escuetos de un camino hacia el saber absoluto. Con el movimiento a la autoconciencia, Hegel nos ha llevado a la noción de espíritu; nos ha traído hacia donde el objeto ha devenido vida; hacia donde "la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro."[9]

Pero este día espiritual no es una inmediación dada. Es un proceso, un camino emprendido. El reconocimiento autoconciente de la otredad como un hecho es un momento distinto. Y su unidad de sí mismo con esta diferencia es un segundo momento distinto. Es el movimiento a la abolición de la otredad del otro. La vida

> que no es lo que primeramente se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de ellos, ni tampoco la simple agrupación de estos momentos, sino el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento.[10]

El concepto de espíritu, el cual nos llama la atención aquí, se desarrolla a lo largo de la *Fenomenología*.

Hegel comienza rastreando la dialéctica de la autoconciencia por medio de la cual el siervo llega "a poseer y ser el ser para sí."[11] Y se nos presentan dos interro-

gantes: ¿Cuál es el proceso mediante el cual uno cobra conciencia de sí mismo? ¿Qué sucede después de adquirir tal libertad?

El primer paso en el proceso es la "Independencia y sujeción de la autoconciencia", donde la autoconciencia encuentra que ésta ha tenido con anterioridad otra autoconciencia: "La autoconciencia es *en* sí y *para sí*, en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se le reconoce."[12] El concepto de reconocimiento, el meollo de la relación del otro y el espíritu cuando este se manifiesta como intersubjetividad, ha sido la cuestión de muchos de los debates en los estudios hegelianos. Sus críticos han sostenido la opinión de que en Hegel, el espíritu tiene éxito en el absorber al otro, en el negar la historia, la humanidad, la objetividad. Para ellos, la dialéctica hegeliana es una filosofía de la identidad. Como réplica se han originado construcciones de alternativas, otredad, dadas como la condición fundamental que resiste un espíritu que lo consume todo. Una filosofía del otro es vista como la respuesta a aquello que es visto como el espíritu absoluto de Hegel.

Otros críticos han encontrado en Hegel una unidad de la identidad y la diferencia que no privilegia a uno por encima del otro, y que argumenta respecto a su inseparabilidad. El estudio de Robert R. Williams, *Recognition, Fichte and Hegel on the Other* (*El reconocimiento, Fichte y Hegel en torno al otro*), habla sobre este aspecto. En su lectura de la sección "Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre", Williams apunta en epígrafes introductorios, sobre el "concepto de reconocimiento" de Hegel, en el cual el amo y el esclavo son mostrados no como la totalidad, sino más bien como "una instancia particular definida del reconocimiento." Dentro del concepto de reconocimiento de Hegel, Williams encuentra tres fases: "la fase de la universalidad parroquiana abstracta, la fase de oposición entre particulares, y la fase de lo concreto emergente, es decir, de la universalidad mediada." Él traza una compleja senda de reconocimiento en Hegel desde una duplicidad de la autoconciencia, la cual puede entrar en conflicto a través del autorreconocimiento del otro, hasta una síntesis de ser para sí y ser para otro, donde "cada uno resulta ser lo que es mediante la mediación del otro", donde "cada uno debe permitir al otro ser e ir libremente."[13] Solamente después de esta "eidética de la intersubjetividad", advierte Williams, es que Hegel toma la relación de amo y esclavo como una figura posible, una figura que carece de reconocimiento recíproco.

Williams cuestiona las interpretaciones de Hegel que colapsan la determinación específica de la relación amo-esclavo, con su falta de reciprocidad y denegación de reconocimiento, en el concepto hegeliano del reconocimiento, en el cual ciertamente uno encuentra conflicto como en el de amo-esclavo pero también, determinantes adicionales, incluida la reconciliación y el perdón.

Puesto que el énfasis del presente estudio es avanzar desde lo que yo llamo el "otro exterior" en la relación amo-esclavo al "otro interior" que sucede luego de que se gana conciencia de sí mismo, vamos entonces a continuar con un breve resumen de los argumentos de Hegel:

Lo que uno piensa es un mundo: "La autoconciencia es primeramente simple ser para sí",[14] que deviene dos mundos: "lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo."[15] Los dos mundos devienen ahora una lucha de vida y muerte, donde cada individuo tiende a "la destrucción y a la muerte del otro." El riesgo de la vida tomada para aniquilar al otro es la "auto-actividad" porque "solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad."[16] Mientras esto puede aparentar que constituye ser lo fundamental, Hegel denomina a esta comprobación por medio de la muerte como "negación abstracta", dado que los contrapuestos se niegan a sí mismos. Esto no es la negación característica "de la conciencia, la cual supera de tal modo que mantiene y conserva lo superado, y por lo tanto sobrevive a ser superado."

La experiencia de la autoconciencia debe tener vida en su esencia. Los dos mundos devienen no en vida y muerte, sino en "dos figuras contrapuestas o modos de conciencia", uno independiente y el otro dependiente, el amo o señor y el esclavo.

Mediante señorío y servidumbre estamos observando una relación de producción. El señor, "el poder dominante de la existencia", mantiene al siervo en subordinación. Al principio el siervo "siente la autoexistencia como algo externo", el señor. Solamente en "el temor" radica la autoexistencia "presente dentro de sí." Pero después, en el trabajo, "en el transformar la cosa, la autoexistencia viene a ser sentida explícitamente como su ser en sí propio." El señor solamente se puede relacionar con la cosa por medio del siervo, que trabaja sobre ella. Así, "en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente."[17] El señor no ha tenido que trabajar, solamente el siervo ha trabajado.

"La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil."[18] La relación completa de conciencia dependiente e independiente ha llegado a ser invertida "en el transformar de la cosa."

Hegel sigue el curso del crecimiento de la conciencia nueva de la servidumbre: "Pero a través del trabajo", es que la conciencia de servidumbre llega a sí misma." "La conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma."[19] "La servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente, lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia."[20]

La conciencia de la servidumbre se ha desplazado de ser exterior en la figura del señor, a través del elemento interno del temor, a su existencia por su cuenta propia en el trabajo, "en la transformación de la cosa." Aquí Hegel llama a la conciencia de la servidumbre como elemento negativo extraño que "se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es para sí."[21] Así hemos llegado al clímax de esta sección: "Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma sentido propio, precisamente en el trabajo, en que solo parecía ser un sentido extraño."[22]

Ser y tener "un sentido propio" es ciertamente un enorme salto, un punto de giro. Y con todo, es precisamente aquí donde plantea Hegel una aguda advertencia. En el epígrafe final de señorío y servidumbre, escribe Hegel cómo el temor, el temor absoluto y el servicio, el trabajo, son necesarios. Sin ellos, la conciencia tiene "un sentido propio vano." Si "la esencia negativa seguirá siendo para ella (la conciencia), algo externo, ella no se verá totalmente contaminada por esta esencia." "Esta conciencia pertenece aún en sí al ser determinado; el sentido propio, es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre."[23] Hegel advierte que semejante "actitud de la servidumbre" es solamente "una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total."[24] Y fue esta esencia objetiva total, al menos en el pensamiento, sobre la cual Hegel sintió la necesidad de atravesar y arrancar con su "viaje de descubrimiento" filosófico.

De tal guisa, aún la subversión de la relación de producción –siervo y esclavo– podría no traer por si misma la libertad, o prevenir el retroceso. Para Hegel, el asunto no era únicamente el otro externo del amo. El nuevo mundo creado por la "obtención del sentido de sí" fue solamente el comienzo y encerraba dualidades dentro del otro interno, dualidades en el pensamiento *dentro* del sentido de sí propiamente. No solamente una negación era necesaria, sino una segunda, una serie de negaciones, la negación de la negación como la fuerza de conducción hacia la libertad absoluta.

La iluminación del modelo por medio del amo y el siervo no es solamente una relación de producción, la relación del esclavo que obtiene su libertad, sino además el atisbo dentro de la travesía de la acción y el pensamiento necesarios para moverse hacia el terreno de la libertad absoluta. Hegel argumenta la necesidad de encarar la realidad objetiva/subjetiva en su totalidad, una superación (*aufheben*) de todo otro, tanto interno como externo.

Precisemos nuestros pasos. En el movimiento de la conciencia a la autoconciencia inmediatamente estamos entrando en la verdadera relación entre las personas y no precisamente las cosas. Comenzamos con el complejo proceso de ser aceptados o reconocidos, luego nos movemos al caso específico de la pugna por tal reconocimiento, una lucha de vida o muerte y terminamos en una carencia de reconocimiento recíproco, una relación de autoconciencia independiente y dependiente. Hegel investiga entonces la relación particular de independencia y dependencia de la conciencia, que él llama señor y siervo. Si uno desea ver estos momentos como fases en la historia de la humanidad, o si uno quiere verlos como fases que se encuentran dentro de cada hombre o mujer, o tal vez ambos, el asunto principal es que ellos no son solamente encontrados viviendo dentro del pensamiento de Hegel, sino vivientes dentro de su tiempo. Su debate sobre el movimiento de la servidumbre para hacerse del ser en sí, ha sido un polo de atracción para muchos de sus recensores.

Ahora necesitamos concentrarnos en lo que sucede *después* que el esclavo gana conciencia de sí. Es donde se establece el fundamento para las partes acertadas de la *Fenomenología del espíritu*. Es donde su lectura deviene, simultáneamente, un despliegue de la historia de la humanidad *y* del tránsito del espíritu de una

mujer u hombre individual –la historia/tránsito que puede alcanzar su solución solamente cuando arribamos al absoluto hegeliano.

Lo que sucede después del cobro de la conciencia de sí es inicialmente tratado en "libertad de la autoconciencia: estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada." Aquí comienza el debate sobre "la postura del siervo" que Hegel nos advirtió en el final de "Señor y siervo." Hegel, en su análisis de la autoconciencia, ya sea escribiendo de la humanidad en el contexto de los seres sociales, o trasladándose al plano de los individuos solitarios, bosqueja las formas de la "otredad" que se enfrenta en el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada. La "otredad" resistente ha cambiado más allá de la oposición física del señor al siervo, y ha venido a residir dentro del poder del espíritu.

Lo que ha quedado claro es que la conciencia reprimida de la servidumbre, a través del trabajo deviene objeto en sí. De este modo no es tanto el objeto como es en la conciencia que recibe su forma y figura mediante el trabajo. Así hemos arribado a la autoconciencia redimida. Ese "ser en sí" ahora prosigue a practicar su libertad. Libre de la dependencia en la autoconciencia del amo, está en primer lugar determinado a retener su libertad por la relación solamente hacia sí mismo, sin encarar "la realidad objetiva en su totalidad." "En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mi mismo, y el objeto que es para mi esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo."[25]

Hegel identifica esta actitud como estoicismo, donde la conciencia es libre "tanto sobre el trono como bajo las cadenas." Él apunta la indiferencia apática y "exánime que persistentemente se aparta del movimiento de la existencia." Porque la libertad de la autoconciencia no le hace frente a la existencia real de la no libertad, "el temor y la servidumbre universales", toma "el pensamiento puro, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida... por tanto solamente el concepto de libertad, y no la libertad viva misma..."[26]

De esta manera el estoicismo, en sus deseos de escapar a cualquier otro, de retirarse del mundo, finaliza en una abstracción que fracasa al hacerle frente a la no libertad que lo circunda: "Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta del ser otro."[27] Como Quentin Lauer advierte:

> Si la conciencia va a ser autodeterminada genuinamente en su pensamiento, ella tiene que negar satisfactoriamente la otredad de sus determinaciones, y el mismísimo repliegue no lo puede llevar a término –la misma singularidad de sus propias ideas no es propia de sí... Lo que hizo el repliegue en sus propios pensamientos fue que la singularidad del otro impuesto de los pensamientos seguidos dentro de su lugar de escondite, lo deja no como a un señor real, aun en sus propios pensamientos.[28]

El "escepticismo", dice Hegel, "es la realización de aquello que el estoicismo era solamente el concepto, y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamien-

to."[29] El escepticismo tiene una postura puramente negativa. "...la total inesencialidad y falta de independencia de este otro; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo múltiplemente determinado."[30] En el estoicismo, la conciencia desecha correlacionarse con la realidad externa. Para el escepticismo, la conciencia se correlaciona a sí misma completamente de un modo negativo hacia la realidad. "Tal como al estoicismo le es propio el concepto de la conciencia independiente que apareció como la relación señor y siervo, así al escepticismo le es propia su verificación."[31] Ello se torna en una inquietud dialéctica absoluta, pero una inquietud dialéctica que en esta fase no puede pasar más allá de una negación inicial.

En el estoicismo, Hegel escribe que "la autoconciencia es la simple libertad de sí misma." En el escepticismo, la conciencia "se duplica" y "es conciencia doble." Lo que ha sido dividido entre el señor y el siervo "se resume ahora en uno solo", la conciencia desventurada: el espíritu alienado que es conciencia de sí "como naturaleza dividida, una doble y mera contradicción que comienza." La lucha para superar esta naturaleza dividida es descrita por Hegel como "dolor y pena encima de la existencia y la actividad."[32] Aquí hay un reconocimiento de los dos mundos de la realidad y la conciencia, pero no hay aún una senda hacia la reconciliación. La realidad aparece inmutable y la conciencia como cambiable y no esencial o su reverso. Hegel muestra la falsedad del camino en el intento por superar esto. Solo cuando la conciencia "adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal",[33] cuando esta ha devenido una expresión de lo universal, es ella capaz de hacer la transición o el salto a la razón.

Pero tal transición no se efectúa de inmediato. Ni tampoco esto es hecho mediante un mediador externo. Más bien, "... la relación mediata constituye la esencia del momento de negatividad en el cual la conciencia se rige a sí contra su singularidad, y en este movimiento como relación es en sí misma positiva y se manifestará para la conciencia misma su unidad."[34] La conciencia es su propio mediador en el desarrollo hacia la plena libertad. Y el salto se hace cuando "se ha despojado a sí del ego" –ya sea del estoicismo, el escepticismo o la conciencia desventurada– lo cual ha tenido lugar junto con, o en oposición hacia una realidad inmutable como central, y en su lugar, la conciencia es "elevada a la universalidad de la razón", donde "sus particularidades devendrían la única individualidad genuina."[35]

La autoconciencia ha experimentado un "parto de lo negativo" desde el señor y el siervo, a través del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada, para alcanzar el reino de la razón. Es a través de este tránsito que ha descubierto que el otro, enfrentado dentro de la relación de producción del señor y el siervo, no puede simplemente ser negado mediante la obtención del yo propio. Hegel examina su persistencia en la postura de la servidumbre después de obtener su propio yo. La necesidad de tener señorío "sobre el poder universal" y "la realidad objetiva íntegra", va a ser alcanzada solo al final de la libertad de la autoconciencia. La dimensión del otro no ha sido resuelta, antes bien, ha sido mostrada en una complejidad más profunda.

Hegel analiza si la idea de razón es un camino hacia el señorío de esta realidad objetiva íntegra. Él explora ese reino de la razón donde "la conciencia determinará su relación con la otredad o su objeto en variadas vías, de acuerdo con eso es en un estadio u otro en el desenvolvimiento del mundo del espíritu en su autoconciencia.[36] No obstante, para nuestros propósitos no es necesario explorar la razón, sino el espíritu.

C. El camino del espíritu en el extrañamiento de sí: construyendo otros mundos, superando otros mundos

El concepto de Hegel de espíritu está en el centro de sus trabajos filosóficos. Su expresión, multiestratificada y rica, se despliega mientras se impulsa a sí misma en un "viaje de descubrimiento", que Hegel nos invita a emprender. De esta manera, el viaje del espíritu comienza por la certeza sensorial y continúa no sólo a través de toda la *Fenomenología*, sino de la *Lógica*, para alcanzar la *Filosofía del espíritu*. Así, el espíritu puede considerarse como el concepto central de la filosofía de Hegel, el cual, en su forma más plena, él lo considera como el absoluto: "El absoluto como espíritu –el concepto más sublime (el más grande de todos)", es cómo él lo expresa en el prólogo a la *Fenomenología*.

Hegel escribe que el espíritu solo es la realidad, una realidad que alcanza la externalidad (la otredad) y existe para sí. Es "la sustancia espiritual" y todavía debe ser más. Debe ser conocimiento del espíritu, conciencia de sí mismo como espíritu. Él se esfuerza por "darse cuenta de sí mismo como un objeto en que su yo propio se refleja." Para hacerlo, esto se vuelve no la sola sustancia sino el sujeto: "Según mi modo de ver... todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como *sujeto*."[37] Cuando se ha emprendido este "viaje de descubrimiento", esta "labor, paciencia y sufrimiento de lo negativo", el espíritu alcanza la ciencia: "el espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu, es la *ciencia.*" Y la ciencia es su realización.

Como vemos, el espíritu alcanza la forma de lo absoluto, precisamente porque el espíritu es sujeto, así como también es sustancia. El proceso de devenir a plenitud el espíritu, el formarse a sí mismo como espíritu hasta la plenitud de lo absoluto, es clave, es lo que el espíritu es, en lugar de cualquier punto final. De hecho, si hay verdaderamente un punto final, o en cambio, un nuevo principio, es algo que nosotros estaremos explorando. Pero por ahora necesitamos indagar el proceso por medio del cual el espíritu resulta en sí mismo respecto a la otredad.

Para Hegel, es imposible separar el concepto de otredad, que nosotros estamos explorando, del concepto de espíritu. Su concepto de espíritu sólo puede existir como espíritu, sólo puede llegar a ser espíritu, en cuanto entra en contacto con la otredad. Aparentemente, el espíritu está definido, limitado por la otredad, la cual él mueve para superarla. Esta acción de superación del otro forma al espíritu, hace al espíritu lo que él es. Así, la actividad del espíritu en su confrontación con el otro, en

su negación supuesta del otro, es el catalizador, el suelo, de la creación del propio espíritu y de la plasmación de sí mismo. El camino del espíritu puede considerarse como la negación del otro en su *permanencia.* Al hacerlo así, el espíritu puede ser visto como en el *movimiento absoluto del devenir.*

Esta superación del otro no es simplemente una supresión o destrucción, sino también es la preservación y el ascenso del otro dentro del espíritu. Tal *aufheben*, como anteriormente fue discutido, significa que el otro deviene continuamente una dimensión del espíritu. Nosotros aún podemos plantear esto como la transformación del otro del espíritu, tanto como su reverso. El espíritu, a través de la negación absoluta del otro, deviene un nuevo comienzo. Pero, la otredad no ha desaparecido, ella está en el centro de este nuevo comienzo. Al nivel del absoluto, "el concepto más sublime", el espíritu se aprehende a sí mismo, deviene pletóricamente conciente de la creación de sí mismo en su totalidad, y no como algo estático, sino como "un nuevo comienzo." Exploremos esto brevemente. Queremos continuar siguiendo el tránsito de las relaciones del espíritu hacia la otredad, más allá de la autoconciencia y la razón, en el interior del espíritu extrañado. Es en el proceso de superación de varias figuras finitas de la otredad que el espíritu mismo está creándose infinitamente.

Comenzando con el concepto del otro, según se ha expresado en "Independencia y sujeción de la autoconciencia: Señorío y servidumbre", hemos tomado una dimensión crucial del espíritu antes de que "el espíritu devenga su verdad" dentro de la subdivisión de la *Fenomenología.* Con la transición de la razón al espíritu dentro de la *Fenomenología*, estamos moviéndonos del entendimiento al espíritu. Esto no es una abolición del entendimiento individual, sino una colectividad del espíritu que trasciende y con todo preserva al entendimiento. La individualidad en su plenitud, puede ser realizada sólo intersubjetivamente. Baillie, el traductor original de la *Fenomenología* (al idioma inglés), escribe en sus comentarios preliminares a la sección sobre el espíritu que "la individualidad es a sí misma realizada como parte de un todo concreto de individuos: su vida es delineada a partir de la vida común en y con otros... la individualidad es solamente realizada, solo encuentra el contenido universal de su verdad en y con el otro de una sociedad."[38]

Al final de la primera sección sobre el espíritu, "El espíritu objetivo, la eticidad", Hegel recuerda la alineación del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada en el estadio de la autoconciencia. Ahora el espíritu igualmente termina extrañado: "lo que en aquel mundo era uno se presenta ahora desarrollado, pero extrañado de sí."[39] Aquí comienza la exposición de Hegel sobre "El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura."

La cultura asimismo tiene un sentido amplio, no es el arte solamente, las humanidades, las ciencias, sino también son el poder del Estado y la riqueza, es el surgimiento de los inicios de la sociedad del capitalismo industrial al mismo tiempo que uno observa de la existencia de la monarquía absoluta en Francia. Baillie en su introducción a esta sección escribe:

> El movimiento del espíritu analizado aquí cubre todas las figuras individuales de 'lucha por una vida sustancial'. Ello abarca lo intelectual, lo económico, lo religioso y lo ético en el sentido más estrecho de estos términos, ello abarca todo lo que nosotros pensamos por 'cultura' y 'civilización'. Por consiguiente, las variadas partes del argumento: –disciplina 'espiritual', 'iluminación', la persecución de la 'riqueza,' la 'creencia' y la 'superstición,' la 'libertad absoluta.'[40]

En la *Fenomenología*, el movimiento de la conciencia ha sido desde lo que es "hallado" en la naturaleza hacia lo que es creado como espíritu. La cultura deviene el propulsor para la transformación de la conciencia, la formación del espíritu por medio de la cultura. Tal como Quentin Lauer apuntó: "Si la naturaleza es *devenir* del espíritu, este puede devenir de otra manera de lo que él mismo es (a jeno a sí mismo), si el espíritu es devenir del todo, entonces tiene que cambiar, y esto significa cambio de sí mismo –a través de la cultura."[41]

Donde fue anteriormente vista la dimensión de la otredad en la confrontación con la naturaleza, en la lucha con otra autoconciencia, en la libertad del autoconciente dentro de los límites del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada, aquí en el mundo del espíritu extrañado, la otredad es ahora vista en la figura del espíritu generador de su propio mundo en oposición al mundo real, la realidad objetiva, ante él: "He aquí por qué este espíritu no se forma solamente un mundo, sino un mundo doble, separado y contrapuesto."[42] La auto-oposición nos indica que entretanto él ha comenzado a crear un mundo diferente de aquel en el cual nació, se encuentra en su propia creación una oposición interna. La dimensión de la otredad asimismo no es aisladamente de una realidad la cual es justamente como "impenetrable", "exterior", como el espíritu, "cuyo ser está absolutamente aislado." El propio espíritu auto-alienado se divide en dos esferas, dos reinos. En uno, "... la autoconciencia es real, lo mismo que su objeto, y otro, el reino de la pura conciencia, que más allá del primero no tiene presencia real, sino que es en la fe."[43]

El espíritu en la construcción de su propio mundo, en oposición a la realidad dada deviene "pura intelección" con su propia auto oposición profunda: "Esta (intelección), como el sí mismo que se capta a sí mismo, consuma la cultura; no aprehende nada más que el sí mismo, y lo aprehende todo como el sí mismo, es decir, lo concibe todo, cancela toda objetividad..."[44] En oposición a un mundo de fe y superstición, está la Ilustración que "... le trastorna a este espíritu el orden doméstico implantado aquí por él, introduce en aquel reino los instrumentos del mundo del más acá de que el espíritu no puede renegar como propiedad suya, porque su conciencia pertenece igualmente al mundo del más acá."[45] Pero la Ilustración, en su empresa negativa, "hace surgir su propio objeto, la esencia absoluta incognoscible y lo útil" [Deísmo y utilitarismo del siglo XVIII].[46] En el litigio de la fe y la superstición a fin de crear un papel diferente para el espíritu, la Ilustración, de tal manera, termina confinando al espíritu, "la paz del auto equilibrio" deteniendo el autodesarrollo del espíritu.

Lejos de ser un camino para el desarrollo posterior del espíritu en oposición a una realidad extraña, tal intelección pura es definida estrechamente como una nega-

tiva, opuesta a la fe, que es de hecho, definida por lo que se le opone, terminando como una imagen de la fe reflejada en un espejo: "El mundo de este espíritu se escinde en un mundo doble: el primero es el mundo de la realidad o del extrañamiento del espíritu; el segundo, empero, aquel que el espíritu elevándose por sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia."[47] La fe y la pura intelección resultan no estar tan lejos una de la otra. Ellas dos son un vuelo desde el mundo real de la cultura que termina en la "pura conciencia."

El espíritu extrañado de sí mismo busca construir un mundo separado en oposición y en contraste al mundo real, pero construyéndolo "en el éter de la pura conciencia", el espíritu no ha presentado un desafío al mundo existente en su totalidad. Él no puede devenir un espíritu que libremente se auto desarrolla. Se queda dentro de la órbita del mundo existente. Y genera "un mundo de su propia creación", que no puede obtener "libertad de sí y en sí."

La compleja discusión de Hegel del espíritu extrañado de sí mismo está enraizada en:

> 1) el período de la historia europea que abarca la entrada del cristianismo y de la filosofía cristiana en Europa después de la caída del Imperio Romano, y del despertar intelectual, humanístico del Renacimiento, el cual condujo a una revolución eclesiástica conocida como Reforma; 2) el movimiento racionalista del siglo dieciocho, llamado 'Ilustración' el cual prosiguió y culminó en la Revolución Francesa.[48]

Él está tomando aquí el espíritu de una época en crisis, por ello deviene un punto de partida para el examen del "espíritu extrañado de sí mismo" en otras épocas en crisis.

Nosotros no podemos seguir en detalles los exergos multiestratificados del camino del espíritu, tal como se ocupa él de categorías tales como riqueza y poder del estado, noble conciencia de villano. Es ya suficiente en este momento discernir una visión general del camino que emprende el espíritu humano para devenir como un todo. Al hacerlo de ese modo, lo que nos ha preocupado ha sido trazar, aún como un bosquejo parcial y débil, la manera en la cual Hegel plantea las complejas relaciones del espíritu con las dimensiones de la otredad.

D. Las figuras del espíritu en el absoluto –alcanzar la otredad

> Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma de sí mismo y que, con ello, realiza (*realisiert*) su concepto a la par que en esta realización (*Realisierung*) permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu o el *saber conceptual.*
>
> Un mundo objetivo cuyo fundamento interior y su persistencia real es el concepto. Esta es la idea absoluta.

> La idea eterna, en su pleno goce de esencia, eternamente pone manos a la obra de engendrarse y disfrutarse a sí misma como espíritu absoluto.

Puesto que el absoluto tiene la forma de saber absoluto en la *Fenomenología*, la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica*, y el espíritu absoluto en la *Filosofía del espíritu*, necesitaremos conocer la manera en que Hegel trata el espíritu absoluto en cada una de sus formas, para explorar si el concepto hegeliano del otro recobra el sentido de "resolución" en el absoluto.

El saber absoluto

Hegel comienza el capítulo sobre el saber absoluto con la necesidad de moverse más allá de la religión revelada donde el espíritu "no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal." El absoluto presentado no es apogeo amurallado, pero ya está presente en las variadas "formas o modos" que la conciencia ha asumido en la *Fenomenología*. Ciertamente, el saber absoluto es la verdadera odisea que el espíritu ha emprendido para alcanzar su total florecimiento.

No obstante, con el saber absoluto no hemos logrado un sitio de descanso; no estamos detenidos estáticamente en la cima de la montaña. Más bien, hay un movimiento dual en: (1) una enajenación de la autoconciencia que establece la coseidad, "*se* pone como objeto, o pone el objeto como *sí* mismo." Esta negación no es sencillamente una "significación negativa", sino que contiene una segunda negación, "una significación positiva" y de ese modo un segundo movimiento. (2) la autoconciencia sobrecede esta enajenación y "por consiguiente, se encuentra cerca de sí en *su ser otro* como tal."

Hegel expresa este movimiento dual del siguiente modo: "El objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación."[49] Este movimiento ha caracterizado a la *Fenomenología* desde la conciencia, la autoconciencia y la razón al espíritu, a la religión, y ahora al saber absoluto: "Según estas tres determinaciones debe, pues, la conciencia saber al objeto como a sí misma."[50] Hegel aquí, al final de la *Fenomenología*, ha puesto de manifiesto las categorías que van a formar el núcleo de su aún no escrita *Ciencia de la lógica*. Lo universal, lo particular y lo individual han devenido el punto de ventaja desde el cual Hegel recuerda su "viaje de descubrimiento" y anticipa el camino filosófico por venir.

Hegel escribe sobre el movimiento de lo universal a lo individual a través de lo particular, siendo un movimiento de doble sentido. Uno puede comenzar con lo universal y esforzarse hacia lo individual, o lo contrario. El movimiento en ambas direcciones es mediante la negación, una doble negación a través del cual una nueva esfera es creada/configurada. Esto es un ritmo doble de destrucción y de creación.

Y aquí, ¿es que no estamos viendo la manera por medio de la cual su ser otro (la otredad) está siendo superada (*aufheben*) en el uso pleno de Hegel como elevación, abolición y trascendencia? Como nos hemos movido desde la conciencia a la autoconciencia y a la razón; lo individual ha confrontado continuamente lo universal como otro, como distinto de sí mismo. Por medio del proceso de confrontación del otro, de alcanzar, de exteriorizarse a sí, lo individual se descubre/se hace a sí mismo, en su plenitud. La barrera del otro es superada por este movimiento doble, una enajenación de lo individual a lo universal, y al mismo tiempo una interiorización, una reminiscencia de todas las formas previas. Lo individual interioriza las variadas figuras de lo universal como su propio yo, busca sentirse como en casa consigo mismo, en su otredad. En la interiorización lo universal, lo individual, se mueve para superar las barreras y las contradicciones afrontadas. En el encuentro y en el trascender las barreras, lo universal y lo individual, ambos, devienen otro, diferente a lo que ellos son. Este proceso es una doble negación, de modo que los dos momentos de enajenación e interiorización no sean separados, y sí un movimiento dual. La totalidad que ha sido inmanente desde el inicio de la *Fenomenología* llega al regodeo como un universal concreto: "Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí..."

Hegel escribe de esto siendo un "resultado mediato", como opuesto a cualquier inmediación. El camino total de la *Fenomenología*, la "experiencia de la conciencia", ha sido una mediación tal, un camino que involucra una "labor, paciencia y sufrimiento de la negatividad." Solamente en el capítulo sobre el saber absoluto podemos ver el camino como una totalidad, ver esta continua otredad y al mismo tiempo la superación del otro. Mucho más crucial es cuando el espíritu mismo, antes que nosotros como observadores, ve/experimenta este desplegarse de la totalidad de su propia existencia que el instante/movimiento al cual arriba el saber absoluto. Después de presentársenos con estas categorías de lo individual, lo particular y lo universal, Hegel nos toma en un camino de retroceso a través de la *Fenomenología*: "En cuanto a este lado de la captación del objeto tal como es en la figura de la conciencia, basta con recordar las anteriores figuras de ésta, que ya se han presentado."[51]

El camino es para mostrarnos al espíritu viniendo al saber de sí mismo: "El espíritu cierto de sí mismo en su ser allí no tiene como elemento del ser allí otra cosa que este saber de sí."[52] El conocimiento de sí no es limitado a la inmediatez, ni tampoco a una existencia definida, pero debe abarcar igualmente un tercer momento, la universalidad, una esencia o una realidad interior. Solamente cuando todos estos momentos se unen es que arribamos al concepto que ha devenido "ciencia sistemática".

Una y otra vez Hegel intenta mostrarnos que el saber absoluto no es una "herramienta" para asir los estadios de la conciencia. Más bien es en sí mismo la totalidad del movimiento, la inmanencia de la totalidad presente como el mismo movimiento mediante las figuras y los modos de la conciencia. Y, el mismo es conciente que eso es ciertamente lo que es: "La naturaleza, los momentos y el

movimiento de este saber han resultado ser, por lo tanto, el puro ser para sí de la autoconciencia..."[53] Y, de nuevo "... el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza (*realisiert*) su concepto a la par que en esta realización (*Realisierung*) permanece en su concepto, es el saber absoluto."[54]

Estamos en el reino donde "Este contenido, indicado de un modo más preciso, no es otra cosa que el mismo movimiento que acabamos de enunciar; pues el espíritu que se recorre a sí mismo y se recorre, además, para sí como espíritu, por el hecho de ser la figura del concepto en su objetividad."[55] Esto no es una mera abstracción. Por medio de la totalidad del ámbito de su propio ser, no es ningún otro más que las experiencias de la conciencia que ha sido acometida en la *Fenomenología* y que va de la certeza de los sentidos al saber absoluto.

Hegel nos regresa al hecho de que un concepto tal del espíritu puede solamente aparecer después de sufrir esta totalidad de la experiencia: "...la ciencia no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí. Como el espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y solo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la figura de la esencia..."[56]

Una y otra vez Hegel inspecciona la tarea del espíritu, la labor que el espíritu tiene que emprender para traer a sí mismo la totalidad:

> La autoconciencia se enriquece hasta extraer a la conciencia toda la sustancia, toda la estructura de sus esencialidades, y –por cuanto que este comportamiento negativo hacia la objetividad es así mismo un comportamiento positivo, un poner se crea a sí misma desde sí y, con ello, se ha restaurado al mismo tiempo para la conciencia. En el concepto que se sabe como concepto los momentos se presentan, por tanto, antes que el todo pleno cuyo devenir es el movimiento de estos momentos.[57]

Ahora nosotros entramos en las páginas del saber absoluto donde Hegel ha sido acusado de anular el tiempo, y de terminar la historia: "...el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente. El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo..."[58]

Esto ha sido interpretado como el idealismo más acérrimo de Hegel, que teniendo el control del espíritu, finalmente anula el tiempo. Pero ¿es esto lo que Hegel debate? Toda la *Fenomenología* hasta el saber absoluto ha mostrado el tiempo como historia modelada por el espíritu, y trae al espíritu una y otra vez a la realización de su imperfección. Es a través de la historia (del tiempo) que el espíritu alcanza un sentido más pleno y más rico, captándose a sí mismo como espíritu. Solo al final de este proceso el tiempo es "anulado."

Pero ¿es esta una anulación, no del tiempo real, sino del tiempo filosófico? La filosofía, en cuanto ha alcanzado el saber absoluto, la ciencia, no tiene que repetir

todos los estadios fenomenológicos de la existencia del espíritu. Ahora la filosofía como la ciencia, consciente de sí misma como espíritu, conocedora de los caminos que tomó para llegar a ser saber absoluto, ya no es más dependiente del tiempo en la figura de la compilación de experiencias que nosotros llamamos historia, para su posterior configuración. De hecho, como saber absoluto, como la negatividad absoluta, ella puede abarcar, y posiblemente ahora modelar las experiencias del futuro. Esto no es solo la idea que pugna para encontrar la realidad, sino la realidad que pugna por encontrar la idea. El espíritu como saber absoluto ha tomado diversas figuras y modos de conciencia, y las ha hecho propias, a fin de que ambos modos de conciencia y de la realidad en curso devengan en un nuevo modo, en un nuevo reino. El nuevo modo de configuración proviene del molde de iluminación, de la fuerza real de la idea, cuando ésta ha devenido espíritu en la figura del saber absoluto.

J. N. Findlay interpreta esta sección de Hegel del siguiente modo:

> Él [Hegel], sostiene que solamente es por el alcance de la autoconciencia, *a través* de un proceso temporal, que el espíritu autoconciente es del todo posible. El tiempo, muy distante del ser irreal es la forma misma de tal desasosiego creativo que representa el espíritu según deviene conciencia de sí mismo. Hegel ciertamente dice que en la intelección final de la filosofía, el tiempo va a ser cancelado o anulado, pero esta 'anulación' va a mantenerse, no como la eternidad metafísica o teológica, sino como la anulación *en y para la filosofía*. Esto significa que para el filósofo, los conceptos son universales y en principio verdaderos, y que el momento preciso en el cual alguien se apropia de ellos es totalmente sin importancia.[59]

Otra lectura, realizada por Robert Williams, puede ser útil aquí. En su debate en "Reconocimiento y saber absoluto", plantea "dos puntos de vista diferentes sencillamente en la apariencia sobre el saber absoluto –el social y la reflexión absoluta... En la primera, el otro es esencial y a la vez un requerimiento del auto conocimiento. Esto apunta hacia el holismo. Luego, el otro es una fase que debe ser pasada y superada, eliminada en una unidad final."[60] Aunque ambos están presentes, las lecturas de Williams son tales que el modelo social "puede incluir e incorporar el modelo idealista."[61] En el modelo social, "la 'otredad' del otro, y no el otro en sí, es superada."[62] Williams sostiene la opinión que "el holismo autodiferenciado hegeliano debe incluir a ambos, a la identidad y a la diferencia. Tanto es así que la diferencia y el otro no pueden ser eliminados porque estos son principios de ordenación y estructuración del todo."[63]

¿No podríamos nosotros encontrar cabida para estos dos puntos de vista sobre el saber absoluto como una indicación del hecho que el espíritu ciertamente relaciona al otro de un modo bastante diferente en dependencia de la naturaleza de la otredad? El modelo social se destaca cuando el otro es en sí el sujeto, y hay una senda así a través del conflicto, la reconciliación, la reciprocidad, hacia el reconocimiento y el amor, en el cual el espíritu y el otro se han formado el uno al otro y han transcendido la otredad. El modelo de un espíritu que se autodesarrolla, de un

espíritu otro en sí, está presente, cuando el otro, no en la figura del sujeto, confronta el espíritu como una barrera, un límite al pleno florecimiento del espíritu.

Una interpretación que sostenga la anulación del tiempo bajo el alcance del saber absoluto no parece estar justificada. El proceso de llegar al saber absoluto ha sido uno donde la experiencia a través del tiempo –la historia– es crucial. La *Fenomenología* de Hegel está saturada de experiencia, aun cuando la experiencia está frecuentemente en una forma velada, mistificada: "Debe decirse, por esta razón, que nada es *sabido* que no esté en la experiencia o, como también se expresa esto, que no sea presente como verdad sentida, como lo eterno interiormente revelado..."[64] Y de nuevo: "Por tanto, el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo."[65]

Podríamos estar ciertamente en desacuerdo con Hegel sobre lo que él sintió que hizo de este "mundo del espíritu", un mundo del espíritu, el cual cuando él decidió ponerlo en términos humanos para los pueblos y continentes enteros, fue frecuentemente hecho de un modo prejuiciado, estrecho. Pero, ¿podríamos no incorporar dentro de nuestro propio pensamiento, la profunda concepción dialéctica de Hegel de la experiencia del mundo dando forma al espíritu, y el espíritu a su vez conformando al mundo una vez que éste ha devenido saber absoluto –"El movimiento consiste en hacer brotar la forma de su saber de si es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real*"[66] – y el trabajo en la reexpresión, ciertamente de recreación, el cual incluye a todos los pueblos del mundo?

A lo largo de la *Fenomenología* hemos visto como el espíritu ha buscado superar lo extraño en primer lugar por medio de un método y luego por medio de otro –el estoicismo, el escepticismo, la conciencia desventurada y así sucesivamente. Aquí en el capítulo sobre el saber absoluto, Hegel argumenta que no lo haría un método, extraño (exterior). Solamente encontrando dentro del espíritu mismo los medios para hacerlo puede esto ser hecho: "Solo cuando ha renunciado a la esperanza de superar el ser extraño de un modo externo, es decir, extraño, se dirige a sí mismo, puesto que el modo extraño, superado, es el retorno a la autoconciencia, se dirige a su propio mundo y a su propio presente, los descubre como su patrimonio..."[67] Una y otra vez Hegel presenta los métodos incompletos, solo para volver atrás hacia su propio método absoluto: El espíritu "se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido... la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo..."[68] Cuando nosotros alcanzamos el saber absoluto no estamos todavía completamente quietos. Más bien el método hegeliano está en un movimiento absoluto. El espíritu, aun distante de ser absoluto en un "pleno" sentido, es más bien, un "proceso de despojarse a sí mismo de la forma de su sí mismo." Esto para Hegel es "la más alta libertad y seguridad de su saber de sí." Aún esta renuncia, "esta enajenación (exteriorización) es todavía imperfecta." Ahora Hegel toma esta enajenación del espíritu en dos figuras –el espacio, el

espíritu transitando a la naturaleza, y "el espíritu enajenado en el tiempo" o viniendo a ser la Historia.

Para Hegel, la naturaleza es "ese último devenir del espíritu" un "devenir vivo e inmediato. Hegel dice que la naturaleza es "esta eterna enajenación de la subsistencia y el movimiento que instaura al sujeto."[69] Hegel elige no desarrollar la relación de la naturaleza y el espíritu más allá de este punto. Más bien él se mueve hacia otro aspecto en el cual el espíritu se transforma en historia. El espíritu parece haberse dado a sí mismo hasta su otredad (su ser otro), tanto como esa otredad sea como la naturaleza o como la historia. Sin embargo, la enajenación en el tiempo experimenta una segunda negación: "lo negativo es lo negativo de sí mismo."[70] Tanto es así que el espíritu "abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo (*erinnerung*)."[71] Este es el lugar preciso donde un número de reseñadores han interpretado a Hegel como un anulador del tiempo y de ese modo de la historia. Mientras Hegel dice que "el espíritu se hunde en la noche de su autoconciencia"[72] y parece esconder toda la realidad, en efecto un tipo bien diferente de fenecimiento y renacer está teniendo lugar. Como veremos en breve, en este epígrafe final de la *Fenomenología*, está el mismo espíritu absoluto que va a experimentar el calvario. Hemos alcanzado "este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber–, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu."[73] Aquí podemos argüir que la experiencia (la historia) no está perdida, es a través del recuerdo (*erinnerung*) esto es, la interiorización, que es conservada. La historia se mueve del ser contingente al ser intelectualmente comprendido.

Pero sigamos a Hegel en este epígrafe final. Es cierto que estamos ante una nueva figura del espíritu y que Hegel sostiene que este tiene que "comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez... como si todo lo anterior se hubiese perdido para él..."[74] E inmediatamente escribe "... sí ha conservado el recuerdo, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia."[75] Leemos esto para denotar que la historia no es anulada, sino preservada de una forma diferente.

¿Cuál es el nuevo estadio de la existencia del espíritu? Hegel nos ofrece una revelación de la profundidad y extensión del espíritu en su nueva personificación. Encontramos, lo mismo al mismo tiempo, la existencia del espíritu en su extensión y en su profundidad. La enajenación (exteriorización) y su recuperación (interiorización) no son dos momentos separados, sino un proceso simultáneo, en el cual una más profunda extensión –alcanzando a la historia y a la naturaleza– es al mismo tiempo una más profunda interiorización, que se sumerge en sí misma: "esta enajenación se enajena en ella misma y es, así, el sí mismo tanto en su extensión como en su profundidad."[76] El espíritu en la forma del saber absoluto tiene, en un nivel, abolida la oposición entre el saber y el ser, y así, en un nivel, el espíritu ha llegado a estar "cerca de sí en su ser otro como tal."

> La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como

> llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta..."[77]

En ello tenemos la extensión del espíritu a la historia y su profundización para alcanzar "intelectualmente (filosóficamente) la organización comprendida" o la ciencia. Nosotros aparecemos como habiendo alcanzado la meta. Pero luego viene el sobrecogimiento: "uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto..."[78] Ahora tenemos, no la historia anulada, sino ¡la muerte del espíritu absoluto!

Una "nueva etapa de la existencia, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu" ha devenido necesaria. Y con esto, nuevas figuras del otro. La solución debe ser buscada en algún otro sitio. Nosotros así nos dirigimos a la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Al mismo tiempo, son tan ricos los trabajos de Hegel en el saber absoluto, que nos vemos obligados también a regresar a la *Fenomenología*.

La idea absoluta

En la página final de la *Fenomenología* Hegel nos habló del calvario del espíritu absoluto. Sin embargo, en el prefacio, después del capítulo del saber absoluto escribió:

> Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, de hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello.[79]

En el saber absoluto, el espíritu deviene autoconciencia universal, el pensamiento de sí o la ciencia. Él es conducido hasta allí, por medio del despliegue de las experiencias de la conciencia, del espíritu saturado con la experiencia, alcanzando el absoluto –su autoconciencia de sí como espíritu. La misma manera de su tránsito, le permite al espíritu absoluto al experimentar su calvario, mantener su ser y nacer en una nueva figura, al mismo tiempo que es desgarrado en pedazos. Esta nueva figura es la lógica especulativa –en palabras de Jean Hyppolite una "lógica espiritualizada." Aunque los conceptos determinados en la *Ciencia de la lógica* son diferentes de las figuras de la conciencia de la *Fenomenología*, hay una congruencia profunda entre la culminación de la primera y la manera del movimiento dentro de la última. Yo

quiero llamar la atención sobre dos momentos en el capítulo del saber absoluto que resultan de dimensiones importantes en mi discusión sobre la idea absoluta en la *Lógica*.

Lo primero, de lo cual nos hemos ocupado en la sección previa, es el debate de Hegel sobre las categorías de lo universal, lo particular (lo específico), y lo individual: "Según estas tres determinaciones debe, pues, la conciencia saber al objeto como a sí misma."[80] Con estas categorías como método para asir (capturar, aprehender) al objeto, Hegel recuerda las figuras previas de la conciencia que formó el camino de la *Fenomenología*. Al mismo tiempo, estas son las categorías que forman el alma de la *Ciencia de la lógica*. Ellas constituyen el fundamento mayor de la doctrina del concepto, la parte final de la *Lógica*, el capítulo conclusivo en el cual está la idea absoluta. La "Lógica espiritualizada" es una lógica que es más que ella misma. A través de la *Ciencia de la lógica* se demanda movimiento, que es en sí mismo y su otro. El mismo movimiento de superación de la otredad (su ser otro) como figuras de la conciencia en la *Fenomenología* es visto en el "espíritu de contradecir" determinados conceptos encontrados en la *Ciencia de la lógica*. La dialéctica, como dialéctica de la negatividad, una doble negación del universal, mediante la especificidad hacia lo individual y su contrario, está presente en la *Fenomenología* y en la *Ciencia de la lógica*.

Hegel escribe sobre esta concordancia de la *Lógica* y la *Fenomenología* en su prefacio a la primera edición de la *Lógica*:

> Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en esta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto es, el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva, y demostrativa. De esta manera he procurado, en la *Fenomenología del espíritu*, representar la conciencia."[81]

El segundo momento: las páginas conclusivas del saber absoluto tienen al espíritu transitando a la naturaleza, y quedando vacío en el tiempo, el espíritu se despliega en la historia. De esa manera dirige Hegel sus tareas filosóficas en la *Ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. A la vez, las páginas de cierre de la *Lógica* tienen a la idea absoluta redimiéndose a sí misma como naturaleza, luego "fuera de la enajenación" pasa a "perfeccionar la liberación de sí en la *Filosofía del espíritu*."

Lo que examinaremos ahora es que si en el saber absoluto, la idea absoluta no es apogeo, no se agota en la filosofía, sin embargo, puede concluir el sistema de Hegel. La negatividad absoluta, el movimiento absoluto del devenir, no está solamente con nosotros en ambos textos, la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*, sino que continúa aun cuando estamos en el capítulo final, del saber absoluto y el espíritu. En ambos casos, se van a encontrar nuevos comienzos.

Nosotros ya hemos examinado esto en la *Fenomenología* y vamos a preceder a hacerlo en la *Lógica*.

De este modo, en el movimiento a través de contenidos muy diferentes de la *Fenomenología* y la *Lógica*, y en la manera en la cual sus absolutos terminan en nuevos comienzos en otros reinos, hay un entrelazamiento de los "caminos de descubrimiento" de Hegel y su "sistema."

El capítulo de la idea absoluta de la *Ciencia de la lógica* comienza con una unidad y una contradicción: "La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica,... La idea absoluta, como concepto racional que en su realidad coincide sólo consigo mismo, constituye de un lado, a causa de esta mediación de su identidad objetiva, el retorno a la vida; pero ha eliminado igualmente esta forma de su inmediación y tiene en sí la mayor oposición."[82]

Aunque hemos alcanzado la idea absoluta, no hemos derrocado la contradicción, aún tenemos que encarar la otredad (su ser otro) y la negación. El incesante movimiento dialéctico no se ha detenido. El despliegue y los intentos de resolución de esta otredad, "la máxima oposición dentro de sí", es el punto focal del capítulo de la idea absoluta. Aquí todo va a concentrarse en el método, el método absoluto, que es de inmediato el despliegue y la resolución. Al expresar esta "cognición absoluta", la inmediatez y la mediación, lo analítico y lo sintético, la negación y la negación de la negación, la otredad como "su propio otro" y como "un otro de otro", son todos tomados tal como Hegel propone la idea hacia "una liberación absoluta, que no tiene posteriores determinaciones inmediatas", donde no hay "transiciones en esta libertad", y "la idea libremente se libera a sí misma."[83] Y con todo, aún aquí, casi al final de la *Ciencia de la lógica*, no hay descanso. Más bien, las esferas de la "naturaleza" y más cruciales todavía, del espíritu –el concepto "... acaba en la ciencia del espíritu su liberación por sí mismo"[84] – está postulado. Sigamos este movimiento en sus más extensos detalles.

Al alcanzar la idea absoluta, "... su determinación no tiene la figura de un contenido, sino que está en absoluto como forma,... como idea absolutamente universal."[85] El despliegue de la idea es su única meta: "la autodeterminación en la cual por consiguiente solamente la idea es, el escucharse a sí misma." El modo por medio del cual la idea hace así, es el método: "...Lo que hay que considerar todavía aquí, no es un contenido como tal, sino lo universal de la forma del contenido, es decir, *el método*."[86] El método es "... sólo el movimiento del concepto mismo..." Esto es "... el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo." El método por consiguiente es "el alma y la sustancia", y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está totalmente sometida al método."[87]

El método absoluto está en contraste con el conocer investigativo, el cual ve al método como un "instrumento." "El verdadero conocer" no es "una cualidad de ciertas determinaciones." Más bien, el concepto está "determinado en sí y por sí." El método "está puesto en su identidad con el concepto subjetivo." El comienzo de tal "pensamiento formador del concepto" "es un simple y un universal", un "inmediato." Pero, "la realización de la totalidad del concepto es

demandada", lo cual no es el comienzo y sí "el fin y la tarea de todo ulterior desarrollo del saber."

El "puro y simple" comienzo está viciado debido a la pujanza del autodesarrollo: "El elemento inmediato del comienzo puede ser defectuso intrínsecamente y puede estar dotado por el impulso del auto-desarrollo."[88] Para Hegel, "no hay nada tan simple y tan abstracto, como en realidad se imagina." A cada comienzo le es inherente el absoluto, "cualquier comienzo tiene que ser efectuado a partir de lo absoluto." Y con todo "su perfección es lo absoluto."[89] De esa manera "el comienzo, que en sí es totalidad concreta, puede ser, como tal, también libre y su inmediación puede tener la determinación de una existencia externa."[90] El método absoluto es la manera por medio de la cual se llega a la plenitud de sí mismo: "lo universal no tiene el valor de un puro abstracto, sino de un universal objetivo... no se comporta como reflexión extrínseca, sino que toma de su objeto mismo lo determinado, pues ella misma es el principio y el alma inmanentes de él."[91]

El método, el "absoluto conocer", se ha dicho es equitativamente analítico y sintético. Y precisamente aquí Hegel, quien vigorosamente combate la estabilidad de las definiciones, sucintamente nos plantea el concepto del momento dialéctico: "Este momento del juicio, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo otro con respecto a sí, tiene que ser llamado el momento dialéctico."[92] En varias de las páginas subsiguientes, Hegel nos presenta nuevamente esta fuerza rectora del método, la dialéctica. Él va a alcanzar un concepto muy provocativo y humano, el concepto de la negación de la negación: "... es el momento más íntimo, más objetivo de la vida y del espíritu, por cuyo medio éste llega a ser un sujeto, una persona, un libre."[93]

Pero rastreemos estos escritos. En la primera página del capítulo de la idea absoluta, es visto que el concepto goza de personalidad y contradicción, de subjetividad atómica y universal, y encontramos que contiene su ser- otro: "El concepto no es solamente alma, sino libre concepto subjetivo, existente por sí, y que por tanto, tiene la *personalidad* --es el concepto objetivo práctico, determinado en sí y por sí, que, como persona, es subjetividad impenetrable, indivisible (atómica)-- pero no es, tampoco individualidad exclusiva, sino que es por sí *universalidad y conocimiento*, y tiene en su otro *su propia* objetividad como objeto."[94] Aquí el concepto como idea absoluta, tiene en perspectiva su ser- otro como "su propia objetividad." Ponga esto al lado de la expresión de Hegel del momento dialéctico: "...lo universal inicial se determina por sí mismo como lo *otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento *dialéctico*."[95] ¿Estamos viendo al mismo ser- otro, o Hegel ha planteado un ser- otro diferente? ¿Es que tenemos dentro del momento dialéctico dos momentos, donde una primera negación plantea al ser- otro en sí, y a una segunda negación, una negación de la negación, plantea al ser- otro de un ser- otro? ¿Puede uno separar estos momentos o son ellos una cadencia doble unificada, la cual uno separa o paraliza solamente poniendo en peligro, y de hecho, rompiendo el momento dialéctico?

"...un primero universal, considerado en sí y por sí, muestra ser el otro con respecto a sí mismo."[96] El primero universal el cual fue inmediato, resulta ser

mediado y relacionado al otro. Un primero no puede ser aceptado como un inmediato, él está subordinado a la mediación y relacionado a otro. Lo universal deviene particularizado, pasando por la primera negación: "un inmediato se halla así como un mediado relacionado con otro...",[97] pero este otro no es un "negativo vacío", sino como otro de un primero universal, es "determinado como mediado" y "contiene en general en sí la determinación del primero." El primero universal no es abolido, sino que "está, así, esencialmente *conservado* y *mantenido* en el otro." El otro no es superado, sino transformado en su comprensión del primero universal. El momento dialéctico del espíritu y de su otro, no es, ni un absorber la identidad ni un abolir el otro. Más bien: "Mantener firme lo positivo en su negativo, el contenido de la presuposición en el resultado, esto es lo más importante en el conocer racional."[98] La segunda determinación, la determinación mediada, al principio, es ella misma un inmediato. Pero es "al mismo tiempo la que media."[99] Es lo negativo, pero lo negativo de lo positivo e incluye este en sí. "Por lo tanto es lo otro, pero no lo otro de uno frente al que ella estuviera como indiferente –en este caso no sería otro, ni una conexión o relación–, sino *lo otro en sí* mismo, *lo otro de otro*. Por esto contiene *su* propio otro en sí, y así, *como contradicción*, la *dialéctica puesta de sí misma*."[100]

Justamente Hegel va a asestar un golpe contra "El pensar formal (que) erige como su ley la identidad, deja caer el contenido contradictorio, que tiene delante de sí, en la esfera de la representación, es decir, en el espacio y el tiempo, donde los contradictorios se hallan mantenidos *uno fuera del otro* al estar uno cerca del otro y uno después del otro, y se presentan así a la conciencia sin el recíproco contacto."[101] Hegel rehúsa dejar desaparecer las contradicciones. Todo aquel que ve a Hegel como un filósofo de la identidad, del espíritu absoluto que absorbe toda otredad, no ha profundizado lo suficientemente en el concepto hegeliano donde "el pensamiento de la contradicción es el momento esencial del concepto."[102] La otredad no es sencillamente algo que el espíritu supera. La otredad es la sangre vital del espíritu absoluto.

Ahora que hemos alcanzado la segunda negación, la negación de la negación, Hegel no nos dará descanso:

> La negatividad considerada constituye ahora el punto de repliegue del movimiento del concepto. Es el punto simple de la referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad."[103]

En la segunda negatividad es donde el concepto de Hegel de la subjetividad incluye a la humanidad. Si no hay una presencia corporal, está "el momento de la vida y del espíritu por cuyo medio"... el sujeto es "una persona, un libre": "El segundo negativo, lo negativo de lo negativo, al que llegamos, consiste en aquella

eliminación de la contradicción; pero, tampoco él constituye una *actividad de una reflexión extrínseca,* tal como no lo es la contradicción, sino que es el *momento más íntimo, más objetivo* de la vida y del espíritu, por cuyo medio ésta llega a ser un *sujeto*, una *persona*, un *libre*."[104]

Hemos viajado desde el inicio de la "idea absoluta" con el concepto "que, como persona, es subjetividad impenetrable, indivisible (atómica)", pero que "tiene en su otro *su propia* objetividad como objeto", hacia la subjetividad de la segunda negatividad, esta trascendencia de la contradicción, para alcanzar "el *momento más íntimo, más objetivo* de la vida y del espíritu, por cuyo medio ésta llega a ser un *sujeto*, una *persona*, un *libre*." El método que nos ha traído aquí es el movimiento del concepto, el momento dialéctico. Su trascender las barreras entre la inmediación y la mediación es para revelar cada uno dentro de otro, entre la primera y segunda negación, para mostrar su inseparabilidad como un momento dual de la transformación, entre el espíritu y la otredad, para revelar su integralidad hacia el método absoluto. Aquí hemos sido testigos de un despliegue de la idea absoluta conducida por la negatividad absoluta, la idea absoluta que *es* la negatividad absoluta.

En esto no hay quietud, la negatividad absoluta abunda. La doble negación llega a la tercera determinación la cual es "... movimiento y actividad que se median consigo mismos. Como lo inicial era lo *universal*, así el resultado es el *individuo*, lo *concreto*, el *sujeto*..."[105] Los primeros dos momentos, lo universal y lo particular, son "los momentos abstractos, carentes de verdad, que, propiamente por esto, son dialécticos, y se convierten en sujeto por medio de esta actividad suya."[106] Solamente con el movimiento de lo universal en sí a través del negativo para sí se logra en la figura del concepto que es en sí y para sí, "por medio de su negatividad, se media consigo mismo, y por tanto, está puesto *por sí*, como lo *universal* y lo *idéntico de sus momentos*."[107]

El concepto ha pasado por la dialéctica, "ha vuelto en sí y es *idéntico* consigo mismo, se ha dado de nuevo la forma de la *inmediación*. Por lo tanto, ahora es el mismo tal como se había determinado, *lo inicial*. Como referencia simple a sí mismo es un universal, y la *negatividad*, que constituía la dialéctica y la mediación de este, se ha fundido también, en esta universalidad, en la *simple determinación*, que puede de nuevo ser un comienzo." El resultado es "la nueva base" pero "sigue siendo el mismo método que era por el objeto de antes." Ahora nos movemos de la simple forma "del contenido del conocer" y así "el método se amplía ahora, debido a este momento, en un *sistema*."[108]

Hemos regresado al principio. Ahora, sin embargo, "esta determinación es la próxima verdad del comienzo indeterminado." El comienzo "no debe ser considerado como un inmediato, sino como un mediado y deducido."[109] El ser, la esencia, la universalidad aparece como "comienzos absolutamente primeros." Por supuesto, "la indeterminación que aquellos comienzos lógicos tienen como su único contenido, es la que constituye precisamente su determinación." Esta determinación consiste justamente en la negatividad, la cual da una particularidad "a su indeterminación..."[110]

Por una parte, la determinación proviene de la mediación consigo mismo, que "convierte el *comienzo inmediato en un comienzo mediado.*" De otra parte, al desenvolver su curso, el método restablece el comienzo, ahora como un comienzo determinado, pero igualmente un "determinado trascendente", el cual restablece la "primera indeterminación, en la que había empezado."[111] El método ha llegado a "un *sistema de la totalidad*", la determinación de la cual tiene que ser considerada.

Este "*sistema de la totalidad*" no es cerrado, su determinación es ella misma "un nuevo comienzo."[112] La otredad es ciertamente la llave para el desarrollo de un nuevo comienzo. Pero Hegel no está privilegiando la otredad: "Lo *universal* constituye la base; el progresar, por tanto, no debe entenderse como un *fluir* de *uno a otro*. En el método absoluto, el concepto se *conserva* en su ser-otro, lo universal se conserva en su particularización, en el juicio y en la realidad..."[113] En el no fluir del *uno al otro* Hegel no ha puesto el otro en el apogeo como determinado. El método "... en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico no sólo no pierde nada ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa a sí mismo."[114]

Esta *ampliación,* debe destacarse, es solamente la primera premisa, la primera negación. "Pero la relación tiene también su segundo lado, el negativo o dialéctico." Aquí, "... cada determinación es una reflexión sobre sí. Cada nuevo grado del *salir fuera de sí*, es decir, de una *ulterior determinación*, es también un *ir-en-sí*, y la mayor *extensión* es igualmente *mayor intensidad.* Por consiguiente, lo más rico es lo más concreto y lo más *subjetivo*, y lo que se retira a la profundidad más simple, es lo más poderoso y lo más invasor."[115] La enajenación (que alcanza a la otredad) y la interiorización (el concepto de la incorporación) no deben ser vistos como opuestos, sino como partes de un mismo momento. La otredad es, en el corazón de la noción de Hegel del concepto, no lo que el concepto necesita absorber o superar, sino como la misma conformadora y creadora del concepto. El concepto es transformado por el otro, como el otro es transformado por el concepto. El concepto y su otro son inseparables ya que el método, la negatividad absoluta, los contiene a los dos.

¿No podríamos nosotros asociar esta enajenación y la interiorización que uno ve en la última parte del saber absoluto?

> La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente.[116]

Hegel expresa la enajenación (o exteriorización) y la interiorización como un progreso de ulteriores determinaciones, las cuales son también una aproximación hacia atrás como es el método "que así se cierra en un círculo." Esta forma de círculo ha sido interpretada como el ser la "prueba" de la "proximidad" del sistema hegeliano, tanto que ha sido discutido que el capítulo del saber absoluto de la *Fenomenología del espíritu* sea una entidad cerrada. Hegel añade que este círculo es un "círculo de círculos" en el cual ambos miembros retornan al comienzo y son al mismo tiempo, "el comienzo de un nuevo miembro." ¿No será mejor visto este círculo de círculos posiblemente, como una espiral debido al desarrollo temporal, la historia, y asimismo abierto, por cierto dependiente de la otredad, aun cuando éste ha alcanzado la idea absoluta?

Aunque la *Lógica* ha comprendido su propio concepto y ha regresado a sus inicios, existiendo al mismo tiempo una clase diferente de nuevo comienzo, una esfera distinta: "En efecto, la idea pura del conocer, al hallarse incluida en la subjetividad, es un impulso a eliminar ésta; y la pura verdad, como último resultado, se convierte también en el *comienzo de otra esfera y ciencia.*"[117] Como un círculo de círculos la *Ciencia de la lógica* ha abarcado su propio concepto. En la idea del saber absoluto el concepto deviene su propio contenido. Pero el impulso a trascender denota trascenderse a sí, "la pura verdad" deviene el comienzo de otra esfera y ciencia. Esta nueva esfera es la primera naturaleza: "... la idea se pone como absoluta *unidad* del puro concepto y de su realidad, y se reúne de este modo en la inmediación del *ser*, está así como la *totalidad* en esta forma –es decir, la *naturaleza.*"[118] Hay una "absoluta *liberación*", no hay una transición en esta libertad: "El traspaso aquí, por consiguiente tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea *se liberta* a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí."[119] Aquí ya estamos en la *Filosofía de la naturaleza*: la "ciencia de la idea en su existencia exterior a sí misma."[120] Mas hay otra esfera: "La filosofía del espíritu como ciencia de la idea que después de haberse exteriorizado vuelve a recogerse en sí misma."[121] La próxima decisión de la idea pura "... se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba en la *ciencia del espíritu* su liberación por sí mismo, y halla el supremo concepto que se comprende a sí mismo."[122]

Justamente en las conclusiones del saber absoluto, Hegel tiene el calvario del saber absoluto y de ese modo la necesidad de continuar en la esfera de la *Lógica*, tanto que la lógica aquí no permanece sola encerrada en un círculo de círculos. Una nueva esfera, La *Filosofía del espíritu* aflora para configurar el espíritu y su otro. Esta culminación es el espíritu absoluto.

El espíritu absoluto

La *Filosofía del espíritu* emerge de la *Filosofía de la naturaleza* y es descrita como la "ciencia de la idea que después de haberse exteriorizado vuelve a recogerse en sí

misma." Debido a que la naturaleza es presuposición para el espíritu en este contexto, la relación del otro y el espíritu al comienzo de la *Fenomenología del espíritu* tiene la forma de un espíritu que supera, devora a su otro. Pero ¿es esto verdadero al nivel del espíritu absoluto? Hay tres puntos que queremos tener ante nosotros al seguir esta relación:

1) La naturaleza no es "un fuera-y-fuera otro." Más bien, la idea "se resuelve a dejar salir libremente de sí" al final de la lógica.[123] Toma la forma de una "transición de la necesidad a la libertad... una progresión a través de varios estadios, cuyas exposiciones constituyen la filosofía de la naturaleza."[124]

2) La sustancia del espíritu es la libertad.[125] Es la libertad en más de un sentido: Es "la ausencia de la dependencia de un otro", pero "no la alcanzó fuera del otro, sino la ganó en él." Eso es un espíritu que descubre su esencia como libertad en la historia universal, y así "la actividad espiritual es directamente hacia un objeto que es activo en sí mismo."[126] Esto es la libertad que tiene que ser concreta: "...cuando los individuos y los pueblos han acogido una vez en su mente el concepto abstracto de la libertad estante por sí, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma."[127]

3) En la culminación de la *Filosofía del espíritu*, el espíritu absoluto, la relación entre el espíritu y el otro es recreada de nuevo. El concepto del otro no es más que lo emergido desde la *Filosofía de la naturaleza*, pero un otro, que une al espíritu dentro de la idea pensada a sí misma.

Al comienzo de la *Filosofía del espíritu*, el espíritu es un "ser absolutamente inquieto... negador... toda categoría fija."[128] Su determinación distintiva es, "la reducción de la idea de la otredad a un momento, el proceso de retorno y de retorno acabado, en sí de la idea desde su ser otro."[129] El otro como naturaleza es aquí simplemente, "una representación de la idea... en la naturaleza, la idea aparece en el elemento de separabilidad, es exterior no solo al espíritu sino también a sí mismo, precisamente porque es exterior a lo real, a la existencia interior en sí mismo, la cual constituye lo esencial en la naturaleza del espíritu."[130]

La relación del espíritu y el otro deviene "el triunfo sobre la exterioridad... cada actividad del espíritu no es nada, sino un modo distinto de reducir lo que es exterior hacia la interioridad la cual significa que es en sí."[131] De ese modo, toda iniciativa descansa en el espíritu.

Pero aun con un otro pasivo, inanimado, el otro no es simplemente aniquilado. Más bien, es la *otredad* del otro la que es superada:

> El espíritu postula a la naturaleza como reflejo en sí mismo, como su mundo, despoja a la naturaleza de sus formas de su ser otro y convierte al ser otro en confrontación hacia algo que ha sido postulado, pero, al mismo tiempo, este ser otro aún mantiene la independencia del espíritu, algo dado inmediatamente, no postulado y si presupuesto por el espíritu, como algo, y por consiguiente, lo postulado que es el antecedente del pensamiento reflexivo.[132]

Sin embargo, "una relación diferente obtiene con el espíritu que hace la historia universal."[133] Aquí el otro no es "un mero objeto pasivo", sino "un objeto que espontáneamente se ha dado forma a sí mismo y se ha convertido en los resultados producidos por tal actividad, de modo que en la actividad y en el objeto, exactamente el mismo contenido esté presente." Ahora tenemos una relación muy diferente del espíritu y el otro, una dimensión de reciprocidad ya que el otro no es un objeto pasivo, sino un otro que puede ser tan animado en sí como lo es el espíritu.

De hecho, aun en la relación hacia la naturaleza, Hegel deja en manos del espíritu todas las iniciativas, "la filosofía, como lo ha sido, solamente tiene que mirar como la naturaleza en sí supera su enajenación." De ese modo, "la naturaleza es conducida hacia delante, más allá de sí, hacia el espíritu."[134]

Cuando "el espíritu postula a la naturaleza como un reflejo en sí mismo, como su mundo, despoja a la naturaleza de sus formas de la otredad y convierte al otro en confrontación con algo que ha sido autopostulado... este otro aun mantiene la independencia del espíritu, algo dado inmediatamente, no postulado, sino solamente presupuesto por el espíritu, como algo que, por consiguiente, lo presupuesto de lo que es su antecedente a reflejar el pensamiento."[135]

Todo esto es la relación del espíritu y el otro cuando el espíritu es un espíritu finito, lo cual abarca las dos primeras partes de la *Filosofía del espíritu*: el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. Para el espíritu finito, la naturaleza es una limitación que solamente es superada por el saber absoluto, el espíritu absoluto que es infinito. Parece como si el espíritu absoluto fuese a absorber al otro, sin embargo necesitamos explorar con mayor plenitud en las relaciones del espíritu absoluto hacia la otredad para ver si este punto de vista está justificado.

El camino del espíritu, que va desde el espíritu subjetivo, a través del espíritu objetivo y hasta el espíritu absoluto, es un camino de liberación, es un superar las barreras que no son solamente externas, sino aquellas que el espíritu impuso sobre sí, un devenir conciente de la libertad como el mismo ser del espíritu, algo que es totalmente manifestado, representado, traído a la realidad, como el espíritu absoluto. En el camino hacia el espíritu absoluto, la individualidad es "purificada de todo lo que interfiere con su universalismo, es decir con la libertad en sí."[136] La conducción hacia la libertad tiene "un carácter permanente."[137]

Los pasos en la liberación del espíritu son identificados en tres etapas: "el encontrar un mundo como supuesto", anterior a nosotros, generador de un mundo de nuestra propia creación, "y la liberación de aquel mundo y en aquel mundo..."[138] Nosotros podemos discutir con Hegel cuando él excluye partes completas del mundo –África y Asia– de tener un concepto de esta idea. Podemos estar en desacuerdo con él respecto a si esta idea vino al mundo solamente a través del cristianismo. Pero nosotros podríamos poner nuestra propia creación del concepto de la liberación en peligro, si fuéramos a desechar, hacer caso omiso, de la idea como la auto-productora de la libertad, de la idea de la libertad pensante en sí.

Descubrir un mundo presupuesto anterior a nosotros, generador de un mundo de nuestras propias creaciones, retorna al espíritu por medio de la *Fenomenología*

hacia el umbral del saber absoluto, tanto como trae la idea al umbral del absoluto en la *Ciencia de la lógica*, y al espíritu al comienzo del espíritu absoluto en la *Filosofía del espíritu*. Ganar la libertad del mundo y en este mundo es el salto de la segunda negatividad, de la negación de la negación, la cual postula al espíritu en el crisol del absoluto. Es aquí donde la relación del espíritu y el otro es forjada de nuevo.

Al encontrar un mundo anterior a nosotros, el espíritu ve al otro como ajeno a él, oprimiéndolo, limitándolo. Al generar un mundo de nuestra propia creación, ha sido hecho un salto más allá de los confines de lo dado, pero esto aún no nos trae a la negatividad absoluta, no resuelve la cuestión del otro.

Este otro puede ser la opresión del viejo mundo, la cual no es superada. Más bien el espíritu construye un mundo paralelo que está en oposición al primer mundo, y que fracasa al entrar en contacto con este.

Así, el otro puede tener la forma intersubjetiva de la multiplicidad de otros, creando sus propios mundos en oposición al mundo presupuesto y encadenado, que está situado anterior a ellos. ¿Están estos nuevos mundos generados en conflicto entre ellos? ¿Es la auto-determinación la que está en conflicto? El otro no ha sido eliminado ni su otredad superada. Más bien, la segunda negación, la negatividad absoluta, no como destrucción, sino como desarrollo de una libertad a partir de y en los nuevos mundos generados, permanece como la tarea.

Si mundos diferentes han sido generados por otras determinaciones en sí, entonces la única manera para "obtener de la libertad de sí y en sí", es una manera colectiva, autoproductora en lo delante de la liberación. Aquí el otro no es superado o aniquilado en una simple negación. De ese modo, la intersubjetividad del espíritu y el otro es una en la cual ambos, el espíritu y el otro son transformados y nuevamente emergen. Esto es el reino del espíritu absoluto.

En el espíritu absoluto, el concepto de la filosofía es "la idea que se piensa a sí misma."[139] Estamos en el umbral de los epígrafes 575, 576,577, de la *Filosofía del espíritu*, que toman la forma de tres silogismos.

El epígrafe 575 es lógica, naturaleza y espíritu. La forma es aquella del camino de la idea a través de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Yo acentúo el camino ya que Hegel está distante de presentar una forma silogística fija. El movimiento, tanto en el primer silogismo como en las transformaciones que van a tener lugar en los epígrafes 576 y 577, está en el centro. El movimiento a través de estos silogismos finales no es una prioridad de un momento por encima de otro, no es un privilegio del espíritu por encima del otro (su ser otro), de la identidad por encima de la diferencia, sino, más bien, su unicidad e inseparabilidad. En este caso cualquiera de los universales, los particulares o los individuales pueden ser el punto de partida para el movimiento.

El epígrafe 575 es más que una catalogación de las partes de la *Enciclopedia*. La naturaleza es la mediación, una mediación que nunca mantiene al espíritu y a la lógica aparte en "extremos de abstracción finita" ni tampoco postula una unidad inmediata. En lugar de esto, la transición entre los dos es presentada como "el curso de la necesidad."

La naturaleza, que es la otredad, no ha sido absorbida, sino que es mediación: "la idea en la forma del ser-otro (*Andersseins*). Como la idea es, de este modo, la negación de sí misma y exterior a sí, la naturaleza no es un exterior solo relativamente respecto a la idea (y respecto a la existencia subjetiva de la idea, el espíritu), sino que la exterioridad constituye la determinación, en la cual ella es como naturaleza."[140] El espíritu es el espíritu solamente a través de esta mediación. La libertad como desarrollo en sí, un "amalgamiento en sí" es vista solamente en "un extremo" del silogismo.

En el epígrafe 576, el espíritu deviene "el agente mediador", "supone la naturaleza y la une con la lógica." ¿Esto supone que se retorna a la *Fenomenología del espíritu*? De tal manera, el espíritu se refleja en si mismo, en la idea: "la filosofía aparece como un conocer subjetivo, del cual la libertad es el objetivo, y que es así mismo el camino para producirlo." La libertad satura el silogismo. La libertad, tanto al final de la *Filosofía del espíritu* como al comienzo, está enraizada dentro del espíritu.

Es cierto que anteriormente, en el epígrafe 187, Hegel ha postulado en formas silogísticas las tres ramas de la filosofía: La idea lógica, la naturaleza y el espíritu, moviéndose desde la naturaleza hasta el espíritu y la lógica como mediación. Pero en el silogismo final la discusión es mucho más rica y, en el epígrafe final del espíritu absoluto, en el 577, ocurre un cambio crucial: En lugar de la idea lógica deviniendo el termino medio, como en el epígrafe 187, Hegel pone "la idea de la filosofía, la cual tiene por término medio la razón que se sabe a sí misma, lo absoluto, lo absolutamente universal." Esta no es la lógica, sino la idea pensada en sí, que deviene el momento unificador y unifica las dos apariencias de la idea a partir de los epígrafes 575 y 576.

Es una transformación notable. En lugar de postular el sistema, la idea lógica como culminación, Hegel retorna a la idea que se piensa a sí, y de ese modo habla, no de la lógica, sino de la idea del espíritu que se piensa a sí como el momento unificador: "es la naturaleza de la cosa, el concepto lo que causa el movimiento y el desarrollo, y este movimiento es además la actividad del conocer."

Esta idea que se piensa a sí misma no es un absoluto que absorbe, niega, casi a sí misma. Es la mediación, un movimiento que es igualmente "la naturaleza de la cosa" y la "actividad de conocer." De ese modo el ser- otro está presente, solamente se ha ido lo extraño de sí para el espíritu. La idea que se piensa a sí misma es un momento dual, conteniendo el espíritu y el ser otro como una totalidad, como un movimiento dual, un *aufheben*, que anula y preserva, una cadencia dual de negación y creación. La negación dialéctica es mediación. El otro da forma y crea al espíritu tanto como el espíritu moldea y transforma al ser- otro.

Hegel ha alcanzado aquí la totalidad de lo que el yo es el nosotros y el nosotros es un yo. Como un crítico contemporáneo apunta: "El nosotros no es la fusión o la unidad indiferenciada de las personas. El nosotros no resulta necesariamente en tal unidad, ya que la liberación y la absolución mutua, son condiciones de reconocimiento mutuo mediante el cual el nosotros emerge como resultado. El nosotros está no para la dominación o la opresión, sino para la liberación y la libertad."[141]

En la oración final de la *Filosofía del espíritu* se lee, "La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto."

Una interpretación provocativa tiene la "idea eterna" no como eternidad, sino movimiento incesante y de ese modo, "revolución permanente", un movimiento que entra en "la nueva sociedad."[142]

Si se desea aceptar o no tal interpretación, lo que si es cierto es que el epígrafe final de la *Filosofía del espíritu* de Hegel dice–

> El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene por termino medio la razón que se sabe a sí misma, lo absoluto, lo absolutamente universal: termino medio que se dualiza en espíritu y naturaleza, hace de aquél el supuesto como proceso de la idea que es en sí y objetivamente. El autojuicio de la idea en las dos apariencias (&575-576) determina estas como sus manifestaciones (manifestaciones de la razón que se sabe a sí misma); y se reúne en ella de modo que es la naturaleza de la cosa, el concepto de lo que se mueve y desarrolla, y este movimiento es además la actividad del conocer. La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma como espíritu absoluto.

–y ello resuena profundamente con el momento conclusivo de la *Fenomenología*:

> La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente.

Notas

1. A. A. Roig, "Función actual de la filosofía en América Latina", en *La filosofía actual en América Latina,* México: Grijalbo, 1976, p. 150.

* En la Filosofía Latinoamericana es frecuente encontrar dos formas diferentes de traducción al español de este epígrafe de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Ellos son: 'señor y siervo' y 'amo y esclavo.' Sin embargo, estos conceptos mantienen el mismo contenido. Nosotros utilizaremos preferentemente la traducción de Wenceslao Roces, donde se traduce del alemán como 'señor y siervo,' traduciendo como 'amo-esclavo' las veces que el autor utiliza en Inglés la expresión 'master-slave' en lugar de 'señor y siervo'. (*Nota del traductor*)

2. J. G. F. Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal. Introducción General.* (Traducción del alemán por José Gaos), Madrid: Revista de Occidente, 1928.
3. Lo que yo llamo un poder liberador y negador del otro, surge del concepto de "La negatividad absoluta como un nuevo comienzo". Véase Raya Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution: from Hegel to Sartre, and from Marx to Mao,* New York: Columbia University Press, 1989. Hay edición en español.

** Hay que tener en cuenta que en diferentes traducciones de Hegel al español se ofrece esta noción hegeliana de "la existencia de la idea en su otro", de la existencia de la idea en la existencia exterior a si misma, como otredad. Es decir, esta expresión en ocasiones se traduce como "en su otro", "en su otredad", y es similar a "en su existencia exterior a si misma." Ello ha generado determinadas lecturas, en ocasiones paralelas y de diferente connotación y acento para algunos autores. (*Nota del traductor*)
4. J. G. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1972, p. 12.
5. J. G. F. Hegel. *Ciencia de la lógica,* parte primera de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.* La Habana: Instituto del Libro, 1968. & 18, pp. 38-39.
6. Michel Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992), p. 283.
7. J. G. F. Hegel. *Filosofía del espíritu,* parte tercera de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.* La Habana: Instituto del Libro, 1968., &382. p. 359-360.
* Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 113.
9. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 108.
10. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 111.
11. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 117.
12. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 113.
13. Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1992), p. 159.
14. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 115.
15, Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 115.
16. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* pp. 115, 117.
17. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 119.
18. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 119.
19. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 120.
20. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 119.
21. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 120.
22. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 120.
23. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 121.
24. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 121.
25. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 122.
26. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 123.
27. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 124.
28. Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* (New York: Fordham University Press, 1993), pp. 137-138.
29. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 124.
30. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* pp. 124-125.
31. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Traducción de Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, párrafo 232 (Aquí, y en otras ocasiones posteriores utilizamos la edición en inglés de esta traducción de Miller de la *Fenomenología del espíritu*).
32. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 129.
33. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* pp. 129-130.
34. Hegel. *Phenomenology* p. 264 (modificado por Lauer, *A Reading*)
35. Lauer, *A reading,* p. 148.
36. G. W. F. Hegel, *Phenomenology*, 275-76. (Ver la traducción de Miller, epígrafe 234 y Lauer, *A Reading,* p. 153.
37. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 15.
38. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 233.
39. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 286.
40. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* pp. 287-289.
41. Lauer, *A Reading*, p. 217.

42. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 288.
43. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 288.
44. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 288.
45. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* pp. 288-289.
46. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 289.
47. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 289.
48. Hegel. *Phenomenology,* (comentarios de Baillie), p. 508.
49. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 462.
50. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 462.
51. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 462.
52. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 463.
53. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 467.
54. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* pp. 466-467.
55. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 467.
56. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 467.
57. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 468.
58. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 468.
59. J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (New York: Macmillan, 1958), p. 146.
60. Williams, *Recognition*, p. 255.
61. Williams, *Recognition*, p. 255.
62. Williams, *Recognition*, p. 266.
63. Williams, *Recognition*, p. 270.
64. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 468.
65. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 469.
66. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 469.
67. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 469.
68. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* pp. 470-471.
69. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 472.
70. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 472.
71. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 473.
72. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 473.
73. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 473.
74. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 473.
75. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 473.
76. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 473.
77. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 473.
78. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 473.
79. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 24.
80. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 462.
81. G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica.* Argentina: Ediciones Solar, 1968 (Traducción directa del alemán de R. Mondolfo), t. 1, pp. 29-30.
82. Hegel, *Ciencia de la lógica,* vol. 2, p. 725. Algunos críticos de Hegel y un número de pensadores post modernos se basan en una sección temprana de la *Ciencia de la lógica,* la discusión sobre la identidad y la diferencia, para añadir que Hegel ha clasificado la diferencia dentro de la identidad, negando, consecuentemente el concepto del otro. Yo quisiera argüir que esta visión no puede ser sostenida cuando el radio de alcance de la *Ciencia de la lógica,* particularmente cuando es tenido en cuenta el movimiento hacia y en la idea absoluta. El choque de la identidad y la diferencia presentado en la Doctrina de la esencia, resulta no en una solución donde quiera que desaparecen las diferencias, sino en la contradicción, el latido del corazón de la dialéctica. Las contradicciones no son resueltas aquí, sino que se mueven de terreno, y la otredad (el ser otro) asume nuevas figuras. La otredad de este modo aparece y reaparece y, como examinaremos, es integral al capítulo de la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica.*

83. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 740.
84. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 741.
85. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 726.
86. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 726.
87. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 727.
88. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 729.
89. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 729.
90. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 729.
91. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, pp. 729, 730.
92. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 730.
93. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 734.
94. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 725.
95. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 730.
96. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 733.
97. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 733.
98. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 733.
99. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 733.
100. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 734.
101. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 734.
102. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 734.
103. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 734.
104. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 734.
105. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 736.
106. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 736.
107. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 736.
108. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 737.
109. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 737.
110. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 737.
111. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 738.
112. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 738.
113. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 738.
114. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 738.
115. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, pp. 738-739.
116. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, p. 473.
117. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 740.
118. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 741.
119. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 741.
120. Hegel. *Ciencia de la lógica*, p. 38 & 18.
121. Hegel. *Ciencia de la lógica*, p. 39 & 18.
122. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2 p. 741.
123. Hegel, *Enciclopedia*, & 244.
124. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1971), &. 381.
125. Hegel. *Enciclopedia* &382.
126. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 379.
127. Hegel. *Enciclopedia* & 482.
128. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 378.
129. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 381.
130. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 381.
131. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 381.
132. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 384.
133. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 381.
134. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 381.
135. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 384.

136. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 481.
137. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 382.
138. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 386.
139. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, &. 574.
140. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia* & 247.
141. Williams, *Recognition*, p. 301.
142. Raya Dunayevskaya, "New Thoughts on the Dialectics of Organization and Philosophy", In *Philosophy and Revolution: from Hegel to Sartre, and from Marx to Mao* (New York: Columbia University Press, 1989), XXXVII-XLIV.

Capítulo 2

El pensamiento filosófico latinoamericano: Filosofías de la identidad, la historia y la liberación en relación con la filosofía hegeliana

> Para la construcción de una filosofía de la liberación, nada más importante que reconocer que muchas veces lo nuevo, lo que verdaderamente muestra en su contexto la historicidad del hombre y su lucha por patentizar su alteridad, no está en las filosofías académicas, sino en el 'discurso político' de los marginados y explotados y que por ahí avanza precisamente un pensamiento que tendría que haber sido asumido en el quehacer formalmente filosófico.
>
> Arturo Andrés Roig

En las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial se ha venido sucediendo un rico y animoso debate sobre temas entrecruzados –la identidad y la cultura, la existencia y/o la necesidad de una historia de la filosofía latinoamericana específica, la relación entre la liberación y la filosofía– que se desborda de las *tierras* latinoamericanas. A lo largo de la América Latina los pensadores han estado ocupados en varios aspectos de este continuo debate. Estas discusiones han ocurrido no solamente en círculos académicos y el disputado territorio, particularmente en la última mitad del siglo xx, ha visto derramarse el debate y emanar, por supuesto con frecuencia, de las comunidades indígenas, las comunidades cristianas de base y los campamentos guerrilleros, entre otros sitios. Dentro de las revoluciones latinoamericanas y los movimientos revolucionarios, estas ideas no han sido vistas como ajenas, más bien, ellas sufren un continuo desarrollo autóctono dentro de estos movimientos.

Ciertamente, ha sido por las dificultades extremas de vida y trabajo (incluyendo las torturas y la opresión, el masivo desempleo y la miseria), y la categórica respues-

ta humana ante tales condiciones –Bolivia y Guatemala, y luego el punto de giro decisivo que fue la Revolución Cubana en los años cincuenta, la lucha de masas en gran parte de América Latina en los años sesenta, los nuevos comienzos de Centroamérica en los años setenta y ochenta– que han ahondado estas discusiones y las han transformado en actos que tienen una inmediatez de vida y muerte, así como su concreción.

Nuestra tarea no es proporcionar un cuadro introductorio de este inmenso panorama del pensamiento latinoamericano. Otros han comenzado a realizar trabajos importantes en esta área.[1] Más bien deseamos examinar algunos temas que han sido destacados por los pensadores latinoamericanos, y cómo ellos entran en colisión, son impactados por la dialéctica hegeliana, y por el concepto del otro (ser-otro) de Hegel. En cierto sentido, estamos intentando echar un vistazo simultáneamente a las dos direcciones: (1) una mirada a Hegel con los ojos de un latinoamericano; (2) una mirada de América Latina con los ojos de la dialéctica hegeliana.

Tenemos necesidad de comenzar con una nota sobre lo que nosotros no discutiremos: El eurocentrismo de Hegel, y en ocasiones, los puntos de vista profundamente racistas sobre mucho de lo que ha venido a ser llamado el Tercer Mundo, incluyendo sus comentarios faltos de interés sobre continentes enteros como África y el Oriente. Si estos puntos de vista representaran todo el "hegelianismo" y la dialéctica hegeliana, entonces habría poca necesidad de discutir a Hegel en los comienzos de siglo XXI.

H. S. Harris, un estudioso de Hegel, ha escrito enfáticamente sobre la aguda división necesaria que hay en los debates sobre los trabajos de Hegel:

> Hay algunas indicaciones fuertes en la *Filosofía de la historia universal* de Hegel sobre su deseo de apoyar una 'fe especulativa.' Él no sólo presenta la historia universal como el movimiento de 'la Providencia' (como si un agente sobrehumano estuviera muy envuelto), sino que también emplea el mito de una 'Marcha del espíritu' de la aurora al ocaso para sostener una interpretación sustancial de las grandes culturas asiáticas como lógicamente primitivas.
> Cada aspecto de este concepto de la historia como el trabajo de una real 'Providencia Divina' es supersticioso y reaccionario. Lo que nosotros sabemos ahora sobre el movimiento cultural de ideas religiosas (y sobre todo sobre la difusión del Budismo) muestra que la Marcha del espíritu es una ficción ahistórica, y que las interpretaciones de Hegel de las culturas no cristianas son señales claras del naciente imperialismo cultural y económico de Europa Occidental en su tiempo (y en el siglo subsiguiente).
> Por lo tanto, la posición adoptada aquí es la de que nosotros debemos interpretar estrictamente la filosofía de Hegel como una ciencia y debemos ignorar todas las prolongaciones religiosas de ésta hechas por Hegel u otros. En esta perspectiva, la 'ciencia de la experiencia,' al ser la versión especulativamente integrada de la filosofía crítica de Kant, proporciona el verdadero criterio de lo que es genuina-

> mente científico en Hegel. La *Filosofía de la historia universal* nos muestra el lado débil de la filosofía –es 'especulativo' en el mal sentido. La *Fenomenología* es el libro que contiene la genuina teoría de Hegel sobre el conocimiento histórico. Nuestro actual objeto es descubrir en la interpretación del sistema de Hegel lo que permanece 'eternamente' válido.[2]

Un vistazo a América Latina con los ojos de la dialéctica hegeliana sugiere sondear la realidad de América Latina, la pasión de sus masas por la libertad y la obra filosófica de sus pensadores respecto a las categorías filosóficas del pensador alemán. Las categorías de otro, de la dialéctica de reconocimiento que comienzan en "señor y siervo", del "Espíritu extrañado de sí mismo; la cultura", el saber absoluto, la idea absoluta, y el espíritu absoluto desde dentro de los principales trabajos filosóficos de Hegel, siguen siendo nuestro tema. Estas secciones en particular fueron desarrolladas en el primer capítulo y creemos que ello atestigua la problemática actual de la liberación de América Latina. El presente capítulo examina estas categorías en relación con el pensamiento filosófico latinoamericano.

A su vez, un vistazo a Hegel con ojos de latinoamericano, refiere a un número de pensadores de este continente que han escrito bajo su impacto, dándole respuestas a Hegel, etc. y quienes serán examinados. Dentro del tema de la identidad, la cultura, la filosofía de la historia, y la liberación en América Latina, nuevamente vamos a autolimitarnos solo a unos pocos de los tantos pensadores que han escrito sobre estos temas.

Tendremos en cuenta al ensayista y poeta Octavio Paz, al filósofo de la historia latinoamericana Leopoldo Zea, a los filósofos Augusto Salazar Bondy y Arturo Andrés Roig, al historiador y sociólogo peruano Aníbal Quijano, así como a Enrique Dussel, creador de lo que se ha dado en llamar una "Filosofía de la Liberación" para América Latina. Nuestros comentarios sobre estos pensadores van a ser selectivos, dado el amplio rango de sus obras.

Prólogo –Frantz Fanon: la dialéctica del reconocimiento como dialéctica de la liberación

En la página inaugural del primer libro de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas,* (publicado por vez primera en 1952 en Francia), comienza a explicar el porqué él escribe utilizando la expresión, "hacia un nuevo humanismo."[3] Esto es, de hecho, la expresión que capta la visión revolucionaria de Fanon, nacida en 1952, desarrollada y enriquecida en una multiplicidad de vías en los sucesivos nueve años, y que alcanza su culminación en *Los condenados de la tierra,* (publicado en Francia en 1961, año de su muerte con sólo 36 años). Nosotros proponemos explorar este "nuevo humanismo" como fue desarrollado en el pensamiento de Fanon desde la dialéctica del reconocimiento hacia una dialéctica de la liberación. La trascendencia

tuvo su íntegra expresión en *Los condenados de la tierra.* Sin embargo, aquí vamos a examinar su desarrollo, enfocándolo en *Piel negra, máscaras blancas,* concentrándonos en la discusión de Fanon sobre "Hegel y el negro."

Para Fanon, la dialéctica del reconocimiento en *Piel negra, máscaras blancas* es triple: es (1) una cuestión psicológica –"No buscamos otra cosa, nada menos, que liberar al hombre de color de sí mismo... El análisis que acometemos es psicológico;"[4] (2) una cuestión histórica –los negros colonizados por las normas blancas bajo circunstancias variables y diferentes, primeramente las Antillas francesas, y que engloban también África y a la América Negra, y (3) una cuestión filosófica –"El negro y Hegel", un comentario sobre "Independencia y sujeción de la autoconciencia, señorío y servidumbre", de la *Fenomenología del Espíritu.* En parte, la originalidad de Fanon está en el entrelazamiento de estas tres ramas.

De este modo, lo psicológico no está en una caja sellada herméticamente: "No obstante es evidente que para nosotros la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. El complejo de inferioridad se deriva de un doble proceso: –económico en primer lugar. Por interiorización o, mejor, epidermización de esta inferioridad, después."[5] Un comentario sobre esto, apunta que "en este trabajo temprano, Fanon entendió que la dominación colonial de las personas del Tercer Mundo significa no solamente la dominación económica, sino también la destrucción del espíritu y la personalidad del pueblo oprimido."[6]

Lo histórico para Fanon no es una condición estática e invariable que solamente actúa sobre el hombre negro, sino una humanidad que confronta sus condiciones de vida: "El pronóstico está en manos de los que quieran sacudir sin miramientos las carcomidas raíces del edificio." "En el mundo por el que yo camino, me creo interminablemente."[7]

Las ideas filosóficas en Fanon significan una recreación/reubicación de los senderos que van de la dialéctica hegeliana del reconocimiento a la dialéctica de la liberación en el momento histórico de inicio de las revoluciones en África. Ello implica una crítica ardiente de la reducción del filósofo Jean-Paul Sartre de "mi negritud es sólo un tiempo débil"[8] en la dialéctica.

Aquí proponemos concentrarnos en el momento filosófico de Fanon, el cual es inseparable del marco histórico en el cual él está metido. Fanon comienza la sección sobre "El negro y Hegel" citando las oraciones iniciales de "señor y siervo": "La autoconciencia existe en y para sí, en cuanto que y porque es en sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se le reconoce."[9] Luego él nos ofrece su lectura:

> El hombre sólo es humano en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, a fin de hacerse reconocer por él. Mientras no sea efectivamente por el otro, es este otro el que se constituye en tema de su acción. Su valor y su realidad humanos dependen de este otro, dependen del reconocimiento por este otro. El sentido de su vida se condensa en este otro.[10]

Fanon hace esto concreto por medio de la lectura de las circunstancias históricas específicas de las Antillas francesas, donde "Un día el Dueño Blanco, reconoció sin lucha al negro esclavo."[11] El antiguo esclavo se ha hecho reconocer por sí mismo, y, de ese modo, la reciprocidad absoluta en la dialéctica hegeliana del reconocimiento se pierde. No hay "un reconocimiento mutuo de uno y otro" como dice Hegel al respecto. En esta situación, no hay riesgo de vida a través del cual la libertad es obtenida, la cual desarrolla Hegel como uno de los estadios tempranos de la dialéctica del reconocimiento. Al hablar de las Antillas, Fanon escribe, "Históricamente, el negro, sumergido en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el señor. No ha sostenido la lucha por la libertad."

De ese modo, no hubo un reconocimiento genuino, una reciprocidad, más bien: "El blanco es un señor que ha permitido a sus esclavos comer en su mesa... El estremecimiento ha alcanzado al negro desde afuera. El negro ha sido actuado."[12] Es crucial tener en cuenta que las circunstancias históricas de las cuales Fanon nos está hablando no son una gran generalización. Más bien, Fanon nos está diciendo sobre "el negro francés" de las Antillas en 1952: "Los antillanos... son siempre tributarios de la aparición del otro."[13] Al mismo tiempo, él hace referencia a unas circunstancias diferentes del negro: "los negros americanos viven un drama distinto. En América el negro lucha y es combatido."[14] Para Fanon, "... la experiencia negra es ambigua, porque no hay *un negro,* sino *negros."*[15]

Más crucial aún, Fanon está diciendo que cuando hay un amo blanco y un esclavo negro, la dialéctica del reconocimiento es diferente de la que describió Hegel. "En Hegel hay reciprocidad, en nuestro caso el señor se burla de la conciencia del esclavo. No reclama el reconocimiento de este último, sino su trabajo. Asimismo, este esclavo no es en modo alguno asimilable a aquel otro que, perdiéndose en el objeto, halla en el trabajo la fuente de su liberación."[16]

Fanon es crítico de aquellos que simplemente quieren aplicar a Hegel sin tener en cuenta las circunstancias históricas concretas: "Hay sin duda el momento de "ser para otro", del que habla Hegel, pero en una sociedad colonizada y civilizada toda ontología es irrealizable. Da la impresión de que esto no haya merecido suficientemente la atención de los que han escrito sobre la cuestión."[17]

Nosotros hemos visto en el capítulo primero cómo es sólo después de la fase histórica de la "comprobación por medio de la muerte", la lucha de la vida y la muerte, que Hegel entra en otra fase histórica con las categorías de señor y siervo. Solamente después tenemos la descripción hegeliana del siervo trabajando en el objeto y en ese sentido deviniendo una conciencia independiente.

Pero es precisamente en la transformación de Fanon de esta sección en que se encuentra su re-creación. Para Fanon en la especificidad histórica de la colonización negro/blanco no es el trabajo del colonizado, el amo-esclavo como una relación de producción la clave en el movimiento hacia una dialéctica de la liberación. Para estar seguro, el colonizador blanco está interesado en el trabajo, pero al mismo tiempo, no es la dialéctica del trabajo donde el sirviente negro desarrolla una "conciencia de sí mismo." No hay reconocimiento en esta relación de producción particular, la cual

tiene por adición el color. Más bien, Fanon debate que la dialéctica de la liberación está centrada en una lucha de vida y muerte. Según señala luego, los retos de "los nativos" hacia el mundo colonial... no son un tratado sobre los universales, sino la afirmación descuidada de una idea original propuesta como un absoluto."[18] El salto aquí va más allá de la "Independencia y sujeción de la autoconciencia." Estamos entonces en el reino del absoluto.

En *Piel negra, máscaras blancas,* estamos presenciando cómo son recreados los comienzos de la dialéctica bajo la especificidad de un momento histórico nuevo. Es el despliegue de la circunstancia concreta antes que cualquier esquema filosófico predeterminado el que determina el flujo de la dialéctica. Esto no tiene nada que ver con una acción versus la filosofía. Esto es más bien que la dialéctica no es una ciencia aplicada sino una ciencia re-creada. No hay una relación recíproca que pueda establecer un a priori entre el movimiento de las fases del desarrollo histórico y el movimiento de las categorías del pensamiento filosófico forjado en un momento histórico diferente.

Fanon salta desde una dialéctica del reconocimiento hacia una dialéctica de la liberación a través de ambos momentos, la continuidad y la discontinuidad en la dialéctica hegeliana. O aún más preciso, mediante una discontinuidad que establece una nueva continuidad, tiene lugar la re-creación de la dialéctica para un momento histórico nuevo.

La labor filosófica de Fanon en la dimensión del negro se coloca en un agudo contraste con los puntos de vista de Sartre sobre la particularidad de la negritud en la dialéctica. La diferencia entre una re-creación de la dialéctica y una aplicación de la dialéctica puede ser vista en la confrontación entre Fanon y Sartre. Para Sartre en *Orfeo Negro (Orphee Noir)* la negritud fue solamente un término en la dialéctica: "la *negritud* 'pasa', como dice Hegel a la –objetiva, positiva, exacta idea– *de proletariado",* como Fanon citó del propio Sartre. Para Sartre, la raza es "concreta y particular", mientras que las clases son "universales y abstractas." "La negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica."[19] Fanon acierta contra esta aplicación mecánica:

> Orfeo Negro es una fecha en la intelectualización del existir negro. El error de Sartre estuvo no solamente en pretender ir a la fuente de la fuente, si no en una cierta manera de agotar esta fuente... Jean Paul Sartre, en este estudio ha destruido el entusiasmo negro... él me recuerda que mi negritud es sólo un tiempo débil. En verdad, en verdad os lo digo, mis espaldas se escurrieron de la estructura el mundo. Mis pies no pudieron sentir por más tiempo el contacto del suelo.[20]

Fanon expresa la negritud de un modo totalmente diferente, afanándose por desarrollar su significado a partir de la actualidad y la filosofía:

> La dialéctica que introduce la necesidad justo en el punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo. Es una dialéctica que rompe mi posición irreflexionada. Siguien-

> do en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. Yo no soy una potencialidad de nada, soy plenamente lo que soy. Yo no tengo que buscar lo universal. En el seno de mí no ocupa lugar alguno ninguna probabilidad. Mi conciencia negra no se da como carencia. Mi conciencia negra *es*. Es adherente a sí misma.[21]

Fanon está buscando presentar la autodeterminación de la idea como ella fluye de la experiencia y el pensamiento negro. Él está re-creando la filosofía dialéctica en un momento histórico específico. Fanon no está buscando crear una filosofía de la historia para las Antillas o el África. La historia entra, pero no por la sustitución de una filosofía de la historia por una re-creación de la filosofía dialéctica. Más bien, la historia de los seres humanos vivientes que hacen su historia, deviene fuerza motivadora para una nueva forja de la filosofía dialéctica en sí.

En el pensamiento de Fanon, la dialéctica de Hegel como una filosofía del reconocimiento, y las condiciones existentes del propio momento histórico y lugar de Fanon, devienen el terreno para formular un nuevo movimiento dialéctico. Sus trabajos son una manifestación de la expresión de Marx, "El tiempo es el espacio del desarrollo humano."

Al escuchar a Fanon sobre el tiempo y el momento presente:

> La arquitectura del presente trabajo se sitúa en la temporalidad. Todo problema humano reclama ser considerado a partir del tiempo. Pues el ideal supone siempre que el presente sirve para construir lo porvenir. Este porvenir, este futuro no es el del cosmos, sino el de mi siglo, mi país, mi existencia. De ninguna manera me propondré la preparación del mundo que me sobrevivirá. Pertenezco irreductiblemente a mi época. Yo viviré por ella. El futuro será una construcción sostenida por el hombre existente. Esta edificación se vincula con el presente en la medida en que pongo este último como algo a rebasar.[22]

Dentro de *Piel negra, máscaras blancas,* y aún con más fuerza en *Los condenados de la tierra,* se observa el foco contemporáneo de la labor de Fanon. Los años transcurridos entre ambos fueron años de alza en las revoluciones africanas, y uno siente su presencia a través de los ojos de Fanon como una fuerza poderosa, como una revolución llena de contradicciones profundas que amenazan la lucha por la liberación desde su interior. Fanon rehúsa presentar cualquier generalización simplista sobre el movimiento revolucionario. Solamente está la historia y sus procesos, la historia del momento preciso en el cual él estaba viviendo y esforzándose en hacer frente a sus retos en la acción y en el pensamiento.

El concepto de Fanon de la liberación no presupone la separación entre el individuo y la sociedad. "El negro ha de luchar en dos planos: habida cuenta de que, históricamente, ambos se condicionan, toda liberación unilateral es imperfecta; el peor de los errores sería creer en su dependencia mecánica."[23]

Estar en su tiempo significa, para Fanon, tener sensibilidad hacia la subjetividad desde abajo –aquellas fuerzas humanas cuyos músculos y cerebro crean un

nuevo humanismo. Él advierte que hay un vacío entre el "doctor en medicina nacido en Guadalupe", cuya alienación es casi intelectual, y las condiciones enfrentadas por el "Negro que trabaja en la construcción del puerto de Abidján", quien "es víctima de un régimen basado en la explotación de una raza por otra, en el desprecio de una determinada humanidad por una forma de civilización tenida por superior."[24]

No obstante, a pesar de estas diferencias, Fanon escribe "No se nos ocurrirá pedir a estos negros que corrijan la concepción que se hacen de la historia. Por otra parte, estamos convencidos de que, sin saberlo, comparten nuestros puntos de vista, habituados como están a hablar y pensar en términos de presente."[25] Él no está intentando intelectualizar la lucha: "No somos tan ingenuos como para creer que los llamamientos a la razón o al respeto del hombre puedan cambiar lo real."[26] Más bien, es un asunto de la dialéctica de la liberación el no estar solamente en los libros. O aún más preciso, ello solo puede estar en los libros, en un compendio filosófico, debido a que está profundamente enclavado en la vida: "Para el negro que trabaja en las plantaciones de caña del Robert sólo hay una solución: la lucha. Esta lucha la emprenderá y la proseguirá no después de un análisis marxista o idealista, sino, sencillamente, porque no será capaz de concebir su existencia más que bajo las especies de un combate contra la explotación, la miseria y el hambre."[27]

Todo esto no es para decir de esta manera ¿por qué necesitamos la teoría? ¿Por qué debemos esforzarnos por una filosofía de la liberación? Precisamente el opuesto transpira: la filosofía dialéctica, cuando es re-creada en unidad a partir de las circunstancias históricas y los momentos filosóficos previos, puede resumir el momento presente de una forma tan profunda que literalmente le permite a uno alcanzar el futuro.

Al mismo tiempo, uno "pertenece, irreductiblemente a su época"[28] y también está alcanzando el futuro. En esto está el incentivo de Fanon para un momento postcolonial que no sería solamente "postcolonial", y sí un "nuevo humanismo."

Fanon termina *Piel negra, máscaras blancas* como lo comenzó, hacia "un nuevo humanismo": "Yo me descubro un día en el mundo y me reconozco un solo derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano... Un solo deber. El de no renegar de mi libertad en mis elecciones. Tengo que recordarme en todo momento que el verdadero salto consiste en introducir la invención en la existencia. En el mundo por el que yo camino me creo interminablemente... No hay que intentar fijar al hombre, pues su destino es ser soltado."

A. Octavio Paz –la compleja trama del otro

El magistral *Laberinto de la soledad* de Paz, unido a su *El otro México,* son complejas tramas sobre la otredad que dicen de ramas de la concepción de Hegel del reconocimiento.[29] La portada del *Laberinto* es una cita del escritor Antonio Machado que se lee en parte: "*Lo otro* no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de

la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo*. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes."

Fuera de la Guerra Civil Española, "El sueño español –no por español, sino por universal y, al mismo tiempo, por concreto, porque era un sueño de carne y hueso y ojos atónitos– fue luego roto y manchado", tuve "la revelación de 'otro hombre.'... En cada hombre late la posibilidad de ser o, más exactamente, *de volver a ser*, otro hombre."[30] Así comenzó el recorrido que llevaría a Paz a ubicar la concepción hegeliana del otro en el contexto de América Latina. Esto no quiere decir que Paz debatiera explícitamente sobre Hegel. Más bien, estamos hablando sobre la habilidad de la concepción filosófica de Hegel sobre el otro para llegar más allá de su momento de construcción y encontrar nuevos momentos de concreción. Nosotros también deseamos explorar el trabajo de Paz sobre la sensibilidad hacia la historia / experiencia de México / América Latina para expresar las dimensiones del otro, lo cual resuena en la dialéctica hegeliana del reconocimiento.

Paz escribe sobre el precio que hay que pagar cuando no hay reconocimiento del otro:

> [Nosotros] también disimulamos la existencia de nuestros semejantes. No quiero decir que los ignoremos o los hagamos menos, actos deliberados y soberbios. Los disimulamos de manera más definitiva y radical: los ninguneamos. El ninguneo es una operación que consiste en hacer de Alguien, Ninguno. La nada de pronto se individualiza, se hace cuerpo y ojos, se hace Ninguno... El círculo se cierra y la sombra de Ninguno se extiende sobre México... lo cubre todo. En nuestro territorio... vuelve a imperar el silencio.[31]

Si no hay reconocimiento del otro, el otro de México –los indígenas, las mujeres, el semejante mexicano– entonces todo lo que uno obtiene es silencio, incomunicación, atrapados en la otredad y de ese modo, en el laberinto de la soledad. Posiblemente la soledad aquí pueda tener su comienzo, en parte, como una forma de protección a partir de la masacre y la destrucción de la conquista. Pero, hay necesidad de hacer una búsqueda para encontrar la salida del laberinto. De otro modo, hay un gran peligro de imponer desde adentro lo que Hegel llamó "actitudes de la servidumbre", incluyendo aquellas del "espíritu en su enajenación de sí."

El poder de Paz radica tanto en su descripción del laberinto, la torcedura y el giro por medio del cual el otro es demasiado cubierto, como en *El otro México* (escrito después de la masacre de los estudiantes de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968) que bosqueja las funciones del criticismo, la crítica como una vía de ayudar a encontrar un camino fuera del laberinto. Pero, como podremos ver, ambos son al mismo tiempo la fuente de su debilidad.

En la especificidad de la sociedad mexicana y a veces extendiéndose a la sociedad industrial de manera general, Paz describe el total encubrimiento y la reducción de cada individualidad humana a una abstracción, a un objeto, a un otro.

El indígena: "El indio se funde con el paisaje, se confunde con la barda blanca en que se apoya por la tarde... Se disimula tanto su humana singularidad que acaba por abolirla; y se vuelve piedra, pirú, muro, silencio: espacio."[32]

El obrero:

> El capitalismo lo despoja de su naturaleza humana –lo que no ocurrió con el siervo– puesto que reduce todo su ser a fuerza de trabajo, transformándolo por este solo hecho en objeto. Y como a todos los objetos, en mercancía, en cosa susceptible de compra y venta. El obrero pierde, bruscamente y por razón misma de su estado social, toda relación humana y concreta con el mundo... En realidad no es un obrero, puesto que no hace obras o no tiene conciencia de las que hace, perdido en un aspecto de la producción. Es un trabajador, nombre abstracto, que no designa una tarea determinada, sino una función... La abstracción que lo califica –el trabajo medido en tiempo– no lo separa sino lo liga a otras abstracciones.[33]

Las mujeres:

> Como casi todos los pueblos, los mexicanos consideran a la mujer como un instrumento, ya de los deseos del hombre, ya de los fines que le asignan la ley, la sociedad o la moral. Fines, hay que decirlo, sobre los que nunca se le ha preguntado... participa en su realización pasivamente, en tanto que 'depositaria' de ciertos valores... En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es solo un reflejo de la voluntad y querer masculinos... Manifestación indiferenciada de la vida, es el canal del apetito cósmico. En este sentido, no tiene deseos propios.[34]

Pero el poder de la descripción de Paz es también su limitación, precisamente porque en cierto sentido, no se va más allá de una descripción de la materialización de la humanidad que tratan de imponer las sociedades existentes. Uno no cobra sentido del otro como sujeto que se actualiza a sí mismo, solo como objeto. Los indígenas, las mujeres, los obreros, no son vistos aquí como quienes pueden y de hecho, rechazan ser tratados, reducidos o categorizados como objetos. Se podría decir que Paz escribe de un período temprano, donde la especificidad o las sublevaciones de los movimientos de liberación, podrían no ser vistos con mucha claridad, como pueden ser hoy. Pero ¿es este el caso si se mira históricamente, y se escarba a profundidad? ¿Tienen los indígenas "enmascarada" y "aniquilada" su singularidad humana en la historia desde la conquista? ¿Han aceptado las mujeres "pasivamente" ser depositarias de ciertos valores? ¿Han aceptado los trabajadores apaciblemente la pérdida de "alguna relación humana y concreta hacia el mundo" desde que surge el capitalismo industrial con su mercantilización del trabajador? Nosotros no estamos aquí, tratando de romantizar el asunto de las sublevaciones y del largo y difícil camino para obtener cambios sociales profundamente enraizados, solo tratamos de señalar la necesidad de tener todos nuestros sentidos aguzados para detectar el surgimiento de los sujetos humanos de

las sublevaciones, aún si ellas son apariciones esporádicas e incompletas. Sin esta atención hacia sus apariciones como un camino crucial hacia adelante, el laberinto parece interminable.

Paz mismo se da cuenta de lo que puede suceder en momentos de revueltas y revoluciones: "Todo radicalismo, decía Marx, es un humanismo, pues el hombre es la raíz de la razón y de la sociedad. Por consiguiente, toda revolución pretende crear un mundo donde el hombre, libre al fin de las trabas del viejo régimen, pueda expresarse de verdad y cumplir su condición humana. El hombre es un ser que sólo se realizará, que sólo será él mismo, en la sociedad revolucionaria."[35] Paz lo ve en el caso particular de la Revolución Mexicana de inicios del siglo XX: "El movimiento revolucionario, como búsqueda, y un hallazgo momentáneo de nuestro propio ser, ha transformado a México e hizo su otro."[36] Sin embargo, todo esto parece ser para Paz como un muy breve momento de luz en un paisaje muy oscuro. Sin embargo, por breve que sea ¿no podrían enviar una iluminación potente hacia el futuro?

En *El otro México, una crítica a la pirámide,* la concepción del criticismo es clave para Paz: "El criticismo despliega la posibilidad de la libertad y es así mismo una invitación a la acción." Él emplea ese criticismo como una poderosa herramienta, tanto contra los Estados Unidos como contra América Latina: "¿Podrían los Estados Unidos llevar adelante un 'diálogo con nosotros?' Mi respuesta podría ser sí, con la condición de que ellos primeramente deben aprender a hablar con ellos mismos, con su propio otro: sus negros, sus chicanos, sus jóvenes. Y algo similar podría ser dicho a los latinoamericanos: el criticismo hacia otros comienza con el criticismo de sí mismo."[37]

Paz continúa mirando las dimensiones de la otredad:

> El otro México es pobre y miserable; además, es efectivamente *otro*. Esa *otredad* escapa a las nociones de pobreza y de riqueza, desarrollo o atraso: es un complejo de actitudes y estructuras inconscientes que, lejos de ser supervivencias de un mundo extinto, son pervivencias constitutivas de nuestra cultura contemporánea. El otro México, el sumergido y reprimido, reaparece en el México moderno: cuando hablamos a solas, hablamos con él; cuando hablamos con él, hablamos con nosotros mismos.[38]

Dos cosas asoman aquí y son cruciales: (1) la otredad no es un misticismo antiguo e inmutable, o una entidad estática, sino que está dentro del presente, de la lucha contemporánea por la supervivencia y ser liberado; (2) la otredad no es algo solamente externo, una opresión impuesta por factores externos, por poderes ajenos. En realidad, es esto, pero también hay una otredad interna de la cual habló Hegel como "actitudes de servidumbre" luego de echar fuera al señor, o lo que William Blake denominó como "esposas forjadas por la mente". Paz expresa esto como "cuando hablamos a solas, hablamos con él [el otro México]; cuando hablamos con él, hablamos con nosotros mismos." Y añade:

> Hay un otro México. Y de ninguna manera me estoy refiriendo a uno ahistórico, atemporal o arquetípico... Es posible que la expresión 'el otro México carezca de precisión, pero lo cierto es que yo no he sido capaz de encontrar una mucho más apropiada. Por eso, yo pienso que la gaseosa realidad formada por las creencias, los fragmentos de creencias, las imágenes y los conceptos cuya historia se deposita en el subsuelo de la psique social, esta cueva o sótano en continua somnolencia y asimismo, en una fermentación perpetua. Este es un concepto que se deriva tanto del concepto de Freud del subconsciente (individual) y de la ideología (social) de Marx.[39]

Quiera uno o no, aceptar las construcciones particulares de Paz sobre el concepto y sus orígenes, no hay duda de la riqueza de su uso en su punto de vista.

Más tarde, en *El otro México,* él continúa sobre el tema del otro:

> La otredad nos constituye. No afirmo con esto el carácter único de México –ni el de México ni el de pueblo alguno; sostengo que esas realidades que llamamos culturas y civilizaciones son elusivas–. No es que México acepte a las definiciones: somos nosotros mismos los que nos escapamos cada vez que intentamos definirnos, asirnos. El carácter de México, como el de cualquier otro pueblo, es una ilusión, una máscara; al mismos tiempo, es un rostro real. Nunca es el mismo y siempre es el mismo. Es una contradicción perpetua: cada vez que afirmamos una parte de nosotros mismos, negamos otra. Lo que ocurrió de 2 de octubre de 1968 fue, simultáneamente, la negación de aquello que hemos querido ser desde la revolución y la afirmación de aquello que somos desde la conquista y aún antes. Puede decirse que fue la aparición del otro México o, más exactamente, de uno de sus aspectos. Apenas si debo repetir que el otro México no está afuera sino en nosotros: no podríamos extirparlo sin mutilarnos.[40]

El criticismo, tanto en *El laberinto de la soledad* como en *El otro México* es usado por Paz con gran fuerza. De ese modo, él critica al así llamado socialismo ruso, mientras identifica las ideas de Marx como inmensamente diferentes:

> Después de todo, el capital no es sino trabajo humano acumulado. El prodigioso desarrollo de la Unión Soviética –otro tanto podrá decirse, en breve, de China– no es más que la aplicación de esta fórmula... Los métodos de 'acumulación socialista'–como los llamaba el difunto Stalin– se han revelado bastante más crueles que los sistemas de 'acumulación primitiva' del capital, que con tanta justicia indignaban a Marx y Engels. Nadie duda que el 'socialismo' totalitario pueda transformar la economía de un país; es más dudoso que logre liberar al hombre. Y esto último es lo único que nos interesa y lo único que justifica una revolución. ... no hay duda de que la Unión Soviética se parece muy poco a lo que pensaban Marx y Engels sobre lo que podría ser un Estado obrero.[41]

Paz reconoce lo necesario de la concepción marxista de la historia y sus procesos: "La libertad y la igualdad eran y son conceptos vacíos, ideas sin más contenido histórico concreto que el que le prestan las relaciones sociales, como ha mostrado Marx."[42] El hecho de que con posterioridad Paz, desafortunadamente, pareció haber aceptado la fusión de Marx y de la práctica del así llamado "marxismo" (capitalismo de estado totalitarista), el cual ha sido el gran mito y la categórica mentira del siglo xx, nos niega su punto de vista anterior y más perspicaz.

Paz utiliza el criticismo para luchar contra la expresión de México simplemente como una serie de imágenes:

> Al México del Zócalo, Tlatelolco y el Museo de Antropología tenemos que oponerle no otra imagen: todas las imágenes padecen la fatal tendencia a la petrificación, sino la crítica: el ácido que disuelve las imágenes. En este caso (y tal vez en todos) la crítica no es sino uno de los modos de operación de la imaginación, una de sus manifestaciones. En nuestra época la imaginación es crítica. Cierto, la crítica no es el sueño pero ella nos enseña a soñar y a distinguir entre los espectros de las pesadillas y las verdaderas visiones... La crítica nos dice que debemos aprender a disolver los ídolos: aprender a disolverlos dentro de nosotros mismos. Tenemos que aprender a ser aire, sueño en libertad.[43]

Mas, de nuevo el criticismo, aunque sea una enérgica herramienta en la obra de Paz, parece estar también incompleta. La crítica es solamente la primera negación, el primer planteo de lo que uno está en contra, el paso inicial para encontrar el camino de salida del laberinto. Sí, la crítica es necesaria para renunciar a las ilusiones. Pero ¿es suficiente que nos procure aquellos sueños liberados? Es necesario liberar los sueños, pero los sueños –la utopía enraizada en las insatisfacciones con el presente y que avanzan al futuro, la visión de una nueva sociedad como una nueva vía de devenir y de vida –son en sí todavía necesarios. La crítica no es el sueño, la crítica es un medio para liberar al sueño.

Para el sueño necesitamos a los soñadores, a los hombres y mujeres, al otro, a quienes en la otredad construyen lo nuevo, el sueño. Nosotros estamos en la necesidad de aquello que expresa el sueño en su devenir, su movimiento, su proceso. Al mismo tiempo, como la praxis de la idea y la acción, el sueño tiene la forma de un camino de lo individual a través de lo particular, a lo universal, y su recorrido inverso, de lo universal a través de lo específico a lo individual, igualmente. ¿No es esto lo que la filosofía –si es que sea una filosofía de la revolución y la liberación humana– se esfuerza en ser? El fundamento para la creación de una filosofía tal, el punto de partida como un echar raíces en Hegel y en Marx, no deviene un retorno a la era pasada, sino el modo por medio del cual el presente puede lograr el futuro.

B. Leopoldo Zea –las cuestiones de la identidad, de la construcción de una filosofía latinoamericana de la historia y una concepción incompleta del *aufheben*

La apasionada relación de Leopoldo Zea con la filosofía como proyecto social humano que se afana en trascender la realidad del sometimiento ha sido un polo de atracción en el pensamiento latinoamericano por casi medio siglo. En un artículo suyo de finales de los años ochenta: "La identidad, un problema filosófico latinoamericano", ofrece su visión de su proyecto filosófico: "La filosofía no ha surgido en enclaves de prosperidad y libertad sino en situaciones de desigualdad social. La falta de libertad presenta problemas que la filosofía ha estado obligada a encarar para resolverlos. Esto ha sido así desde Platón, pasando por San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Marx y hasta el presente.[44]

En el caso de la América Latina él ve surgir el problema de la identidad a partir de la conquista: "... la cuestión del ser concreto del hombre que ocupa una vasta región de la tierra está sujeta a la manipulación de otros. Ellos son víctimas de un gigantesco encubrimiento de su identidad que comenzó el 12 de octubre de 1492."[45]

El problema de la identidad en América Latina ha sido de este modo una batalla que se ha prolongado 500 años. El cómo crear una noción auténtica de una identidad de América Latina ha sido la vertiente mayor del pensamiento de Zea. Él critica la confianza en la filosofía europea y proclama la creación de una filosofía latinoamericana, no *ab novo,* sino una en la cual la especificidad de América Latina empiece a destacarse, particularmente en la figura de una filosofía de la historia latinoamericana.

En un trabajo temprano suyo, *América como conciencia,* Zea escribe sobre la necesidad de una filosofía latinoamericana:

> Ambos, el europeo y el americano, se encuentran sin *suelo* en qué apoyarse, en una situación de plena problematicidad, ambos tienen necesidad de continuar elaborando una cultura; pero ahora, el americano no puede permanecer al abrigo de la cultura europea... porque ahora no existe tal abrigo... De aquí que el americano tendrá que buscar nuevas soluciones, nuevos puntos de apoyo, y esto tendrá que hacerlo por sí mismo. América, hasta ayer eco y sombra de la cultura europea, tiene que procurarse tierra firme, y resolver por cuenta propia los problemas de su circunstancia. Ahora bien, este procurarse tierra firme, este buscar soluciones a problemas circunstanciales, da origen a una disciplina natural al hombre en situación problemática: la filosofía. América necesita de una filosofía, de una original meditación y solución de sus problemas.[46]

Cómo crear esta filosofía es el núcleo de los trabajos filosóficos de Zea en las décadas sucesivas. Ello lo involucra a él en una polémica muy bien conocida con Augusto Salazar Bondy, quien en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* da una respuesta negativa y la misma es respondida por Zea en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más,* la cual relaciona la particularidad de la historia latinoa-

mericana hacia la filosofía de la historia universal. Nosotros debemos tocar brevemente el debate en la medida que nos ocupemos de estos dos pensadores.

Para Zea, incluso en la imitación latinoamericana de la filosofía europea hay originalidad: "Aún en la imitación hubo creación y re-creación. El filosofar adoptado tomó así otro sentido que, si los comparamos con los modelos, resultó 'una mala copia del original,' pero fueron tan originales con respecto a los problemas que ellos trataron de resolver, que resultan de ese modo una expresión filosófica distinta a las adoptadas, más que aquellos modelos adoptados."[47]

Pero ¿es realmente esto cierto? ¿Se puede crear algo genuinamente original dentro de un contexto tal, o el asunto de comenzar de un fundamento filosófico erróneo hace imposible una contribución filosófica que es más que una pobre fotocopia, cuando lo que se necesita es una total re-creación? La respuesta es compleja e involucra a dos asuntos adicionales. El primero, ¿qué fundamento filosófico utiliza uno como punto de partida? Segundo, ¿qué implica cualquier re-creación, en particular con el *aufheben* hegeliano, que pueda permitir una trascendencia y que devenga una nueva creación?

Ya que la historia de América Latina, desde la conquista ha estado a tal grado encubierta, tan dominada en lo económico, político, militar y social, en primer lugar por Europa y luego por los Estados Unidos, hay un cometido necesario de redescubrir, y una reconceptualización de esta historia. Para algunos, este proyecto tiene el significado de deconstrucción y de desechar gran parte de la filosofía europea y de los puntos de vista europeos de la historia, para comenzar de nuevo en el continente latinoamericano.

La aproximación de Zea es un tanto diferente. Él ve a la filosofía como sujeto mundial universal y busca integrar la filosofía latinoamericana de la historia a la filosofía de la historia universal. La gran dificultad aquí es que las filosofías de la historia universal, y en particular la filosofía de la historia universal de Hegel, no es un punto de partida viable para un proyecto tal. Como advertimos al inicio de este capítulo, citando a H. S. Harris: "La filosofía de la historia universal nos muestra el lado débil de la filosofía hegeliana, es en mal sentido 'especulativa'. La *Fenomenología* es el libro que contiene la genuina teoría del conocimiento histórico."[48]

Sin embargo, aparte de la sección "Señor y siervo" de la *Fenomenología,* la concepción de Zea fija la atención en la remodelación de la *Filosofía de la historia* de Hegel para incluir la abandonada, la desechada, filosofía latinoamericana de la historia que Zea y otros están buscando trazar. Esto puede ser visto especialmente en su *Filosofía de la historia americana.* Algunos críticos utilizan los conceptos eurocéntricos de Hegel de la *Filosofía de la historia universal* como ariete contra Hegel, y de ese modo evadir la inmersión necesaria en la dialéctica hegeliana en y de sí mismo. El punto de partida de Zea parece centrarse en adiciones requeridas y correcciones a la filosofía de la historia de Hegel con relación a América Latina y otras partes del Tercer Mundo. La pregunta que queremos formular es que si sumergirnos directa y profundamente en la plenitud del "camino de descubrimiento"

filosófico de Hegel –la *Fenomenología del espíritu*– pudiese ser de gran auxilio en la creación de tal filosofía de la liberación para América Latina en la que Zea ha trabajado tan creativamente. Una filosofía de la historia para América Latina, tan necesitada con urgencia como es, no es un sustituto para la concreción de la dialéctica en y por sí misma.

El segundo problema que queremos examinar brevemente en consideración con la relación de Zea hacia la dialéctica hegeliana, es el concepto de *aufheben*. Tal como apuntamos en el capítulo primero, el uso de Hegel de este concepto es particularmente rico, implicando la trascendencia, la aniquilación y la preservación. Zea, en su ensayo sobre la identidad y en su *Filosofía de la historia americana,* tiene una concepción del *aufheben* que considerablemente estrecha su alcance comparada con la usanza de Hegel. Para Zea *aufheben* es "la asimilación o la asunción de la historia", y dado que la historia de América Latina está ausente y desechada en Hegel, las dificultades son considerables. Si uno capta la riqueza de la concepción filosófica hegeliana del *aufheben*, entonces esto puede devenir un punto de ventaja para ayudar en la re-creación del momento filosófico en la esfera de América Latina en este momento de la historia. Luego, la filosofía no es imitación ni tampoco un añadido, sino que mantiene la posibilidad de ser una creación que es al mismo tiempo una discontinuidad y una continuidad con lo viejo –pero en el terreno de lo nuevo y lo revolucionario.

C. Augusto Salazar Bondy –El vínculo de la dependencia con la expresión filosófica

Bondy resume el "Problema del pensamiento filosófico hispanoamericano" como sigue: "Reseñar el proceso de la filosofía hispanoamericana... es hacer el relato del paso de la filosofía occidental *por* nuestros países, la narración de la filosofía europea *en* la América hispánica, no es historiar una filosofía *propia* de Hispanoamérica... hay... *istmos* europeos; solo eso; no hay figuras creadoras que funden y alimenten una tradición propia *ni istmos* filosóficos nativos."[49] Para respaldar este punto de vista, él parafrasea a Hegel diciendo que el hacer un tipo de transferencia de un modo de pensamiento a otro son "intentos, son simples traducciones, no creaciones originales; y el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad."[50]

Bondy ahora ha situado la premisa de su argumento sobre sí ¿Existe una filosofía de nuestra América? Él señala que Hegel ha acentuado un hecho crucial en la vida del pensamiento: "la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da el caso, según esto, de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mistificado."[51]

La originalidad de la posición de Salazar Bondy no radica mucho en su visión de si existe una filosofía auténtica de "Nuestra América" versus la posición de Zea.

Más bien, radica en la búsqueda de la causa de lo que él percibe como la ausencia de originalidad en el pensamiento filosófico latinoamericano: "La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una cultura defectiva no puede sino ser una expresión artificial y sin sustancia, un pensar ajeno al cuerpo vivo de la historia, extraño al destino de los hombres de la comunidad en que se sustenta y alienante por principio."[52]

Él argumenta que la inautenticidad de la expresión filosófica latinoamericana es la misma de las condiciones de "otras comunidades y conjuntos regionales de naciones todas las cuales pertenecen a lo que hoy se conviene en llamar el Tercer Mundo... Es indispensable utilizar el concepto de subdesarrollo, con el concepto correlativo de dominación... Dependientes de España, Inglaterra o los Estados Unidos, hemos sido y somos subdesarrollados –valga la expresión– *de* estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación.*"[53] Los estragos causados por la dominación externa de una comunidad y sus consecuencias para el pensamiento filosófico son de honda preocupación para Bondy. Anteriormente él había escrito en relación con el Perú: "Quiero insistir sobre esta tesis: La frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido esencialmente grave para la filosofía hasta nuestros días... una existencia alienada no puede superar la mistificación de la filosofía; una comunidad dividida y precaria, no puede generar una reflexión genuina y productiva."[54]

Este argumento, como la base de la ausencia de una filosofía latinoamericana, necesita ser tratado con mucho cuidado. Aquí hay cierto peligro de hacer una interpretación mecánica de que una teoría sobre el subdesarrollo en la esfera económica, la cual ciertamente tiene sus ramificaciones en la esfera cultural, pueda llevar a la tesis de un "subdesarrollo del pensamiento" en los países y regiones dominadas. Tal punto de vista puede conducir a tratar a los pueblos dominados como a objetos, como a otredades, incapacitadas de un pensamiento original y que continúa la necesidad de obtener sus ideas desde fuera de ellos mismos.

En este punto el concepto que expresó anteriormente Zea –de que la "filosofía no ha surgido en enclaves de prosperidad y de libertad, sino en situaciones de desigualdades sociales y que la falta de libertad presenta problemas que los filósofos han estado obligados a encarar"– necesita ser tenido en cuenta.

El que en las regiones dominadas puedan suscitarse obras filosóficas como las de un Frantz Fanon, tomadas en cuenta con anterioridad o de un Steven Biko y del Movimiento de la Conciencia Negra en África del Sur (truncado con su asesinato en plena juventud) parecen verificar las palabras de Zea. En América Latina, el pensamiento creativo de José Carlos Mariátegui también refuerza esta posición. Todo esto fue seguramente creado bajo las condiciones de dominación y extremas desigualdades sociales, así como en períodos de rebeliones.

El propio Bondy escribe de esto, refiriéndose a Mariátegui en su *América Latina: filosofía y liberación*: "No es posible pensar una filosofía de manera que produzca liberación mientras no haya un proceso que destruya los elementos [estructurales] del colonialismo y la dominación. Es importante que vayamos atrás, a los años veinte y sigamos esta preocupación."[55]

Por su parte, Salazar Bondy busca una salida del laberinto de la dominación y su impacto en la cultura de América Latina:

> Nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura. ¿Tiene que serlo necesariamente siempre? ¿No hay escape a esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad? Si la hay, porque el hombre, en ciertas circunstancias –no frecuentes ni previsibles– salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones.[56]

Desarrollando la responsabilidad filosófica para ese proyecto de este tipo, Bondy plantea un lugar para la filosofía que lo acerca al concepto de la filosofía de la revolución en Marx. Esto amplía el horizonte de la filosofía más allá de la visión de Hegel sobre el búho de Minerva que levanta el vuelo al anochecer, dándole a la filosofía de ese modo el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. Distinguiendo esto, Bondy escribe: "No siempre es así; contra lo que pensaba Hegel, creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio del cambio histórico por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro."[57]

Este compromiso entre un número de pensadores latinoamericanos de crear una filosofía desde el alba es lo que compele a uno a sumergirse en el proyecto del pensamiento latinoamericano. Ello da a la filosofía latinoamericana una posibilidad tan excitante, auténtica y creativa. Y desearía añadir aquí que a pesar de las expresiones hegelianas de la filosofía que abre sus alas solamente al anochecer, un rastreo verdadero de la creación filosófica de Hegel, podría revelarnos cómo en mucho la dialéctica hegeliana es una filosofía del amanecer.

Bondy señala que la filosofía en Hispanoamérica puede devenir auténtica, "en medio de la inautenticidad que la rodea y la consume" Para hacer esto, "ha de ser una reflexión *sobre* nuestro status antropológico y *desde* nuestro propio status negativo, con vistas a su cancelación."[58]

Él ataca cualquier falsa división de la filosofía por medio de la cual el pensamiento hispanoamericano puede ser una filosofía práctica, aplicada o sociológica" en oposición a Europa como fuente de la teoría. Esto sería "una manera más de condenarnos a la dependencia y la sujeción." En lugar de ello, la filosofía, "debe ser elaborada por nosotros como teoría según nuestros propios patrones y aplicada de acuerdo a nuestros fines."[59]

Bondy rehúsa aceptar cualquier condición de dominación, o de subdesarrollo como un estatus permanente: "Pero hay todavía posibilidad de liberación. En la medida en que hoy estamos obligados a optar por una línea de acción que materia-

lice esa posibilidad. La filosofía tiene también delante esta opción de la que depende, además, su propia constitución como pensamiento auténtico."[60]

Bondy insiste en la integración del acto de la liberación y la creación de una filosofía de la liberación. Los intentos de crear filosofía fuera del contexto de la liberación están condenados a la inautenticidad:

> Si queremos ver las cosas verídicamente, la única posibilidad de la liberación es abierta por primera vez en la historia del Tercer Mundo, el mundo de los oprimidos y los subdesarrollados, quienes se liberan a sí mismos y al mismo tiempo liberan al otro, al opresor. Entonces, por primera vez, puede haber una filosofía de la liberación. En la lucha concreta de clases, de grupos y de las naciones, existe otro que me oprime, a quien desafortunadamente yo debo desplazar de... la maquinaria de la dominación. La filosofía debe estar involucrada en esta lucha, para que de otra manera ella [solamente] construir un pensamiento abstracto y luego, con el pretexto de que vamos a liberarnos a nosotros mismos como filósofos, no liberamos a nadie, ni siquiera a nosotros mismos.[61]

Augusto Salazar Bondy vivió pocos años, pero fueron suficientes para desarrollar completamente las ideas que él planteó a mediados y finales de los años cincuenta. Así, no podremos saber hasta dónde él podría haber llegado, si hubiese tenido la oportunidad de desarrollar íntegramente su perspectiva sobre la relación de la liberación y la filosofía. Pero él dejó un legado muy importante sobre el cual construir la relación de la dependencia y la creatividad filosófica.

D. Aníbal Quijano –Las cuestiones de la identidad, la modernidad y la utopía

Una crítica y una alternativa

En una serie de importantes y provocativos artículos publicados en los tempranos años ochenta, el sociólogo e historiador peruano Aníbal Quijano presentó un análisis y una crítica de la modernidad desde el punto de vista de América Latina. También trazó los comienzos de una posible vía para salir del "callejón sin salida hacia donde nos lleva la razón instrumental... el conflicto entre la propiedad individual y estatal de los recursos productivos", por la "reconquista de la utopía" en la organización de la vida diaria que uno aún encuentra en las comunidades colectivas andinas basadas en *barriadas* –comarcas de pobres urbanos, que se ubican en muchas ciudades de la América Latina.[62]

Él, así como un cierto número de otros pensadores latinoamericanos plantean que la modernidad no fue un simple proyecto europeo inicialmente separado del resto del mundo. La "presencia conjunta de América Latina en la producción de la

modernidad" no fue solo verdadera en su fase inicial, sino también durante la "cristalización de la modernidad en el siglo XVIII e inicios del XIX."[63]

Quijano escribe que las características de la Ilustración –la ciencia, la crítica a la realidad social existente, la oposición al despotismo y al oscurantismo, podían ser encontradas en la América colonial así como en Europa durante el siglo XVIII. Todo esto coincide con "el apogeo del mercantilismo de los siglos XVII y XVIII." Mientras en Europa el mercantilismo comenzó a transformarse a sí mismo en un capitalismo industrial en el último tercio del siglo XVIII, en América Latina "la transformación paralela fue detenida... la modernidad cesó de ser producida y coproducida en suelo de América Latina."[64]

Quijano añade que la Ilustración europea "contenía una división insalvable" entre las tendencias que "vieron a la razón como la máxima promesa de la liberación de la humanidad", y aquellos que vieron "la racionalidad en términos instrumentales, como un mecanismo de poder y dominación." Con la superioridad del capitalismo industrial inglés, el concepto de "la razón ante todo en términos instrumentales" se hizo dominante. Quijano escribe que "la edad de la 'modernización,' en lugar de la modernidad, había comenzado... la dominación del capital para con ningún otro propósito que no fuera la acumulación."[65] Él advierte que para América Latina esto fue "catastrófico", ahora esta modernidad racional había sido despojada de la "liberación."

Quijano y Wallerstein ven a las Américas como esenciales en el desarrollo del capitalismo como sistema mundo, proveyéndole una vasta extensión geográfica y un ámbito de control del trabajo, "inventado como parte de la americanidad: la esclavitud para los negros africanos, variadas formas de trabajo forzado 'cosecha para la venta' (repartimiento, vita, peonaje) para los nativos americanos, trabajo obligado por contratos (*engaches*) para las clases trabajadoras europeas."[66] Quijano argumenta que la victoria de la razón instrumental significó que "las promesas libertarias originales de la modernidad", sucumbieron "a las fuerzas de una razón instrumental", y esto tiene profundas repercusiones en el siglo XX: "El socialismo no se las ingenió para ser algo distinto del 'socialismo real,' que es el estalinismo en cualquiera de sus variantes locales."[67]

La mayor parte de la postmodernidad es "precisamente dedicada a destruir lo poco que queda de la asociación original entre la razón y la liberación social."[68] Para ellos "la tecnología del poder es el único aspecto de la modernidad que amerita ser defendido." Sobre nuestra post guerra fría, él escribe: "Las fuerzas políticas y sociales equivalentes a aquellas que, como el fascismo y el estalinismo, produjeron el debilitamiento –en verdad, poco menos que el eclipse de la razón histórica– surgen de nuevo en la búsqueda de la definitiva destrucción de todos los proyectos para liberar a la sociedad de los detentores del poder real. Esto, en esencia, es la naturaleza de la presente crisis de la modernidad."[69]

Sin embrago, él no ve la lucha como solo una entre la razón instrumental y la razón histórica. Más bien, añade que dentro de la racionalidad moderna misma hubo "elementos que no solo debilitaron a las fuerzas liberadoras de la racionalidad, sino

que también hicieron posible encubrir y sustituir estas fuerzas." De ese modo, el proyecto de la Ilustración fue en sí mismo deficiente, "La racionalidad moderna está conectada desde sus orígenes iluministas", dice Quijano, "a la relación del poder entre Europa y el resto del mundo."

Contra la profunda crisis en la modernidad europea, Quijano señala lo que él llama "el flexible carácter de la subjetividad de América Latina" en "una permanente señal de dualismo." Él expresa este dualismo de varias formas. Describe a Mariátegui como posiblemente, el más connotado marxista latinoamericano quien, al mismo tiempo no fue marxista (él abiertamente creía en Dios), según la opinión de Quijano.

La relación entre la historia y el tiempo es completamente diferente en América Latina que en Europa o los Estados Unidos: "En América Latina, lo que es una secuencia, en otros países es una simultaneidad. Es también una secuencia, pero en primer lugar, es una simultaneidad."[70] El ejemplo que utiliza Quijano es capital: Lo que en Europa fueron fases de la historia del capital constituye en América Latina "tanto fases históricas del capital como la estructura actual para el capital." Así, la acumulación originaria, el capitalismo competitivo y el capitalismo monopolista –todo ligado al imperialismo nacional y al capitalismo transnacional– son etapas de dominación, más que fases en una secuencia. "El tiempo en esta historia es simultaneidad y secuencia al mismo tiempo."[71]

Todo esto, argumenta Quijano, "no podría ser explicado aparte de la historia de la dominación de América Latina por Europa, la copresencia de América Latina en la producción inicial de la modernidad, la división entre la racionalidad libertaria y la instrumental, y la hegemonía eventual de la racionalidad instrumental... la reproducción ininterrumpida de nuestra dependencia."[72]

Contra esta historia y realidad, Quijano desea proponer una racionalidad y una utopía en América Latina –una vía en la cual "los elementos básicos de nuestro universo de subjetividad devienen originales de nuevo." Él escribe sobre la presencia de una resistencia: "una nueva utopía que está comenzando a ser formada, un nuevo sentido histórico, la proposición de una racionalidad alternativa."[73] En este artículo y en su "Rescate de la utopía", él brevemente desarrolla este concepto. Rechaza hacer una división entre lo privado y lo estatal. Él expone al "socialismo realmente existente" como una alternativa no real: "El conflicto entre la propiedad individual y estatal de los recursos productivos es un callejón sin salida al que la racionalidad instrumental conduce... ha quedado claro que el 'neoliberalismo' y lo que podría ser llamado un 'neodesarrollismo' son dos caras de una calle sin salida."[74]

En cambio Quijano mira hacia las formas de actividad privada 'socialmente orientadas,' diferenciadas de aquellos tipos de esfuerzos privados egoístas... tomemos el caso de las comunidades andinas como un ejemplo." Él menciona su ambiente caracterizado por la reciprocidad, la solidaridad y la democracia. Pero, "No estoy de ninguna forma proponiendo un retorno a una comunidad de vida agraria." Más bien, él plantea que especialmente en el Perú y también en otros países de América Latina, hay *barriadas* –vecindarios urbanos de pobres. En estas *barriadas* hay una

forma alternativa de experiencias culturales y sociales, con actividades privadas socialmente orientadas que coexisten con la forma predominante de la empresa privada capitalista. Quijano sostiene que mientras el capitalismo altera estas formas, ellas, a su vez, como parte de "un mar de capital dominado por el capital... alteran su lógica (capitalista)."[75]

En "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", él expone la utopía latinoamericana "como la propuesta para una racionalidad alternativa." Y añade, "Una nueva utopía es, después de todo, un proyecto para la reconstrucción del sentido histórico de la sociedad."[76]

Y concluye "Rescatando la utopía":

> Después de 500 años de falsa modernización, la disyuntiva ante América Latina no es elegir entre el estatismo y el control, por una parte, y la libertad de mercado y de las ganancias, de la otra. En el análisis final, ambas vías conducen a las mismas cosas: a estructuras corporativas verticales que se convierten en el estado, o que están estrechamente vinculadas al estado. La dicotomía de lo privado y el estado no es más que una distinción entre dos aspectos de la misma racionalidad instrumental, cuya ascendencia nos ha traído una extremadamente prolongada crisis, desorden y confusión.
>
> El sector privado socialmente orientado y su esfera pública no estatal nos muestra una vía de escape camino de salida del callejón sin salida hacia el cual las ideologías del capital y el poder nos han llevado. La liberación de la sociedad es más que la visión ilustrada de la utopía, en América Latina su trama es ya aparente en los hilos de nuestra vida diaria. El tapiz podría ser desenredado, quizá aún destruido, pero nuevas manos van regresar al antiguo telar.[77]

Reconsideraciones de la complejidad histórica, el arraigo de la Ilustración en el espíritu extrañado de sí de Hegel, la problemática del nuevo comienzo como sujeto y como filosofía

Dos reconsideraciones y una mayor profundización en la problemática del sentido de un nuevo comienzo, podrían, creo yo, fortalecer considerablemente las importantes contribuciones hechas por Quijano.

La primera reconsideración es la conceptualización de la historia europea desde la Ilustración hasta el momento presente. El rastreo de Quijano parece inclinarse de un modo determinista, como si el curso de la historia hubiese sido fijado unilinealmente. Sin embargo, ciertos momentos dentro de la historia europea, tanto en el siglo XIX como en el XX, presentaron una alternativa distinta a la razón instrumental, aunque esta alternativa fuera a la vez producto y víctima de esta razón universal. Europa dio origen al surgimiento de un nuevo sujeto revolucionario, la clase obrera se descubrió a sí misma como clase. Las manifestaciones de las revoluciones de 1848, las cuales buscaron ir más allá del dominio de la burguesía y la

Comuna de París de 1871 cuya grandeza fue, en palabras de Marx, "su propia existencia en marcha", fueron, ambas, las vías para este nuevo nacimiento.

En el siglo xx, Quijano correctamente ha discernido que el estalinismo no fue una alternativa, sino sencillamente una versión diferente de la razón instrumental, que yo llamaría capitalismo de estado. Pero eso no puede permitirnos pasar por alto la grandeza de la Revolución Rusa, la cual no solamente negó la modernidad en su variante instrumentalista, sino que fue una gran vertiente en el propio marxismo. Esta revolución se transformó en su opuesto desde dentro de sí misma, pero esto no le resta al hecho de que fue parte de la historia y de la realidad de una "Europa otra", la cual en diferentes etapas de la lógica instrumentalista del capitalismo, ha surgido en oposición a este.

La segunda reconsideración que nos gustaría señalar es sobre la Ilustración misma: Cómo un marco filosófico puede ayudarnos grandemente a comprender sus limitaciones, y permitir una ventaja importante para el pensamiento latinoamericano de hoy. A fin de alcanzar este punto de ventaja filosófica, necesitamos retornar de nuevo a la dialéctica hegeliana tal como ha sido desarrollada en el capítulo primero.

No es accidental que Hegel sigue la batalla de la Ilustración con la fe, en la forma de la superstición, y el desarrollo de la Ilustración en la esfera de la utilidad, dentro de su sección sobre "El espíritu extrañado de sí mismo." Baillie, en su introducción a esta sección de la *Fenomenología del espíritu*, indica partir del presente material histórico como "el movimiento racionalista del siglo XIX, la así llamada 'Ilustración' que prosiguió y culminó en la Revolución Francesa, el estallido supremo de la emancipación espiritual conocida en la historia europea."[78]

Según hemos visto con anterioridad, en oposición al mundo de las creencias y la superstición, "La Iluminación crea malestar al orden casero cuyo espíritu consuma en casa de la fe trayendo a los bienes y muebles pertenecientes al mundo de aquí y ahora."[79] Pero la Ilustración, en esta empresa negativa, "... hace surgir su propio objeto, la *esencia absoluta incognoscible y lo útil.*" [80] Hegel prosigue analizando la Ilustración más detalladamente.

La guerra de la Ilustración contra lo que cree son errores de la fe, resulta ser una guerra contra sí misma. "La pura intelección e intención, que se comporta negativamente... sólo puede ser negativo de sí mismo. Deviene por tanto, como en sí, lo negativo de la pura intelección, deviene no verdad y no como intención, deviene lo negativo de la intención pura, deviene la mentira y la deshonestidad del fin."[81]

La propia lógica de la Ilustración le impide se encuentren la fe y la razón. Ellas son un abismo irreconciliable de la dialéctica de la Ilustración, aún en sus momentos más elevados –la Revolución Francesa. Como Quentin Lauer señala, "Lo que la Ilustración ha hecho, en el último análisis es aislar la interioridad de la conciencia a partir de la exterioridad de la realidad, haciendo imposible la reconciliación."[82]

En "La verdad de la Ilustración", Hegel muestra que la Ilustración "... entra consigo misma en el conflicto que tenía antes con la fe, y se divide en dos partidos."[83] En ambos mira hacia sí y mira hacia fuera. Interiormente su objeto es idea, ser puro. Exteriormente mira solo hacia "la sustancia absoluta", otra abstracción. Noso-

tros arribamos al "pensamiento" identificado con la "*coseidad*" o a una "*coseidad*" identificada con el "pensamiento."

De nuevo como Lauer apunta: "El hombre no es libre porque él se determine a sí interiormente, sino porque él ha determinado todo lo demás a ser para sí. La 'verdad' que la Ilustración (intereses propios ilustrados) va a traer para la autoconciencia es una libertad un poco mejor que aquella que el escepticismo alcanzó –con esta diferencia– la realidad no necesita seguir siendo omitida; ella puede ser usada."[84]

Hemos arribado entonces a lo que Hegel llama: "El mundo de la utilidad." Lauer escribe "el tópico de la utilidad es una calle sin salida de la Ilustración."[85] Hyppolite habla de "un "utilitarismo perogrullesco."[86]

La Ilustración iguala a la historia con una sucesión de hechos y el espíritu humano deviene solamente una colección de aquellos hechos. La dialéctica es aquí la percepción de la cosa donde la esfera del espíritu deviene reducida a la mera utilidad. La mundividencia de la Ilustración es la del ser humano en el mundo de la naturaleza opuesto a la del ser en el mundo de la religión. Este materialismo estrecho impide cualquier movimiento de los humanos como seres espirituales no solamente en un sentido religioso, y al mismo tiempo abre las puertas para defenestrar al espíritu como proceso liberatorio en el camino hacia la libertad. La Ilustración puede haber ganado su guerra contra la fe reducida a la superstición trayendo al mundo de la ciencia y la naturaleza. Pero al hacer esto ha reducido la razón al trabajo espiritual en la forma de la utilidad. Esto deviene callejón sin salida y prepara el escenario, filosóficamente, para la crisis de la modernidad.

Aún la Revolución Francesa, la culminación de la Ilustración, el lugar donde el paraíso pone los pies sobre la tierra, donde la dialéctica estaba destinada a resolver la dualidad de espíritu y realidad del mundo moderno, no pudo cumplir su cometido.

Estamos ahora entrando a la sección del "Espíritu extrañado de sí mismo" titulado "La libertad absoluta y el terror." Hegel no creyó en el fracaso de la Revolución Francesa debido a que sus principios fuesen falsos, sino, más bien, porque reclamaron que tales principios pudieron haber sido realizados inmediatamente y al mismo tiempo, en abstracto.

El problema humano que la revolución proclamó resolver, la interrelación de la autoconciencia y la sustancia no fue resuelto. La Revolución Francesa misma tuvo que sufrir la segunda negación. No fue capaz de resolverlo plenamente en aquel momento histórico, y en su lugar condujo al terror. Y no sería hasta que un nuevo sujeto surgiera –el proletariado–, que se pudo encontrar una filosofía completa de la revolución –el humanismo de Marx, por medio de la reconceptualización de la dialéctica hegeliana en esta nueva esfera de la existencia humana y las insurrecciones.

En lo que se refiere a la reducción a la utilidad de la Ilustración, solo dio pie a la pregunta: ¿la utilidad para quien, y en qué sentido? Los siglos XIX y XX han respondido con la negación de los procesos emancipadores humanos y el dominio de la razón instrumental como fuerza arrolladora del desarrollo capitalista, no sólo en Europa, sino globalmente.

Hemos vuelto a la discusión hegeliana sobre la Ilustración en el "Espíritu extrañado de sí mismo" en relación con la importante discusión que desarrolla Quijano sobre la crisis de la modernidad y América Latina. Quisiéramos argumentar que su discusión sobre la dominación de la razón instrumental podría ser posteriormente enriquecida por medio del regreso a la crítica hegeliana de la Ilustración que encontramos en el descubrimiento del espíritu en la *Fenomenología.* Tal reconsideración filosófica puede ampliar nuestra comprensión del trayecto histórico de la modernidad tanto en relación con Europa como América Latina.

Finalmente, queremos regresar a la puntualización de Quijano sobre las comunidades colectivas andinas, particularmente como se han reconstituido en *barriadas* de las grandes ciudades latinoamericanas. Ello es una importante, selección de una nueva subjetividad revolucionaria. Pero un apunte de cautela necesita ser añadido. Cuando Marx buscó globalmente a un nuevo sujeto revolucionario en la última década de su vida, y escribió sobre las comunas campesinas llamadas *mir* en Rusia, como una forma posible que podría evolucionar directamente hacia una nueva sociedad colectiva sin pasar todas las vicisitudes del capitalismo, lo hizo, advirtiendo que, para evitar que las comunas campesinas rusas fueran destruidas por la usurpación capitalista, era necesaria una revolución.

Mientras Quijano plantea no estar ilusionado de que las formas originales de las comunidades andinas pueden ser los fundamentos en sí de una nueva sociedad, y mira hacia la reconstitución de tales comunas de colectividad, solidaridad, reciprocidad en los vecindarios pobres de las grandes ciudades, parece sugerir que en presencia del capitalismo bestial, estas pueden continuar. Él indica que, si bien estas son alteradas por el capitalismo, a su vez, ellas pueden alterar al capitalismo. No se hace mención de los necesarios desarraigos sociales y la revolución de la que había hablado Marx anteriormente en relación con la posible permanencia de las *mir* rusas como la base de la sociedad socialista.

En cambio, se podría interpretar a Quijano como si dijese que se puede construir un mundo en oposición a la realidad existente, y coexistir con él. Pero precisamente debido a que este es construido en oposición a ella, es en determinado sentido definido por esta realidad opresiva, y puede ciertamente ser destruido por ella. Construir un mundo paralelo, opuesto, pero no en confrontación, a la realidad dominante es sembrar ilusiones.

Hegel habla sobre este aspecto en la sección del espíritu extrañado de sí mismo. Tal y como apunté en el capítulo primero: "El extrañamiento de sí mismo busca construir un mundo separado en oposición y contraste al mundo real, pero en su construcción 'en el éter de la pura conciencia,' el espíritu no ha planteado un reto al mundo existente en su totalidad. Ello no puede devenir espíritu que libremente se desarrolla a sí mismo. Él permanece dentro de la órbita de mundo existente, y genera 'un mundo de su propia creación' pero no puede lograr 'libertad de sí y en sí mismo."

El cómo lograr la 'libertad de sí y en sí mismo,' que permanece siendo el reto, tanto en las *barriadas* de las ciudades latinoamericanas, como en otras formas de

clases sociales importantes, va a ser analizado en la parte tercera de este estudio. Ciertamente no estoy presentando una 'respuesta' para este problema difícil en extremo. Más bien, en la formulación de la pregunta y en la búsqueda colectiva de las respuestas, yo veo la necesidad de incluir los fundamentos filosóficos decisivos que Hegel y Marx crearon, los cuales permanecen como los puntos de partida centrales para cualquier esfuerzo de reconceptualizar el proceso emancipador de hoy en día.

E. Enrique Dussel –el espíritu extrañado de sí mismo continúa

Leyendo y mal interpretando a Hegel

En el apéndice a la edición inglesa de la *Filosofía de la liberación*[87], Dussel reedita un discurso pronunciado en la Asociación Católica Filosófica Americana, en abril de 1980. Y dice:

> La filosofía de la liberación le atribuye particular importancia al momento analéctico del proceso dialéctico. En esencia, la dialéctica del método dialéctico consiste en el movimiento racional que pasa de la parte al todo, o de un todo a un todo más extenso que lo incluye así. Pero la posibilidad de tal paso... no descansa solamente en la negación de la negación en su totalidad (momento de la negatividad) e incluso en la afirmación de la totalidad (el cual no la 'sobrepasaría' con una metafísica radical –ni meramente una ontológica– de la superación (*aufhenbung*). Esto es posible debido a la afirmación de la exterioridad que es más que lo que es una negación para la filosofía de los oprimidos, como causante y liberadora realización... En el análisis final puede ser afirmado que el momento analéctico de la dialéctica se fundamenta en la anterioridad absoluta de la exterioridad sobre la totalidad, aún para afirmar la prioridad del otro absoluto como origen creativo sobre la creación como trabajo, una totalidad finita y por consiguiente perfectible.[88]

En este pasaje está la raíz de la mala interpretación que hace Dussel de Hegel. Él separa lo que el inmenso y profundo recorrido de la *Fenomenología del espíritu* ha mostrado ser una unidad integral: la del espíritu y el otro. Su lectura transforma al espíritu en una totalidad que según cabe suponer aniquila la exterioridad, al otro. Él impone una oposición entre la negación de la negación y una afirmación de la exterioridad, la cual, sostengo, no está presente en los trabajos filosóficos de Hegel cuando el otro incluye los deseos humanos de alcanzar la liberación. Su interpretación de la negación de la negación reduce la naturaleza revolucionaria de la negatividad absoluta, el método absoluto de Hegel, a algún tipo de "totalidad" que absorbe cualquier oposición.

He discutido ampliamente en el capítulo primero cómo, en sus trabajos filosóficos principales, Hegel nos muestra "el poder liberador, negador del otro" en la

dialéctica. Dussel no profundiza lo necesario en el interior de esta dialéctica. Más bien, sigue la lectura que de Hegel hacen otros intérpretes y que plantea una aniquilación de la exterioridad (de la otredad) por el espíritu totalizador. Él iguala/traduce *aufheben* como "negación de la exterioridad, incorporación en la totalidad."[89] Dussel empeora esta mala interpretación con una interpretación de la negación de la negación como si esta *no* fuera sobre la segunda negatividad, lo positivo en lo negativo, la creación de una nueva sociedad. En contraste a ello Marx escribió sobre "la grandeza de la *Fenomenología* de Hegel, y su resultado final –la dialéctica de la negación como el principio del movimiento y de la creación."[90]

Para Dussel, Hegel resulta el representante de un proyecto fallido de la modernidad, el filósofo del "Eclipse de 'el otro' y del mito de la modernidad" (Así subtitula Dussel *La invención de América*[91]). En el primer capítulo de *La invención de América*, procede a poner en orden una serie de citas de Hegel eurocéntricas y racistas para sostener este punto de vista.

No es que tengamos que "ocultar" estos puntos de vista de Hegel. Al contrario, es que como apunté al comienzo de este capítulo, esos puntos de vista necesitan ser rechazados, pero no nos detendrían del necesario retorno a los trabajos filosóficos de Hegel. La investigación de los escritos históricos y políticos de Hegel podría ayudarnos como *exposé* y mostrar las limitaciones del pensamiento burgués de aquel tiempo, alguno de los cuales se encuentran aún hoy sin ser críticamente examinados. Pero esto tampoco pudo evitarnos profundizar en la dialéctica hegeliana en y por sí misma.

La dialéctica hegeliana puede hablar poderosamente sobre una problemática central de la América Latina de hoy –la auto-liberación del otro, debido a su profundo rastreo de las relaciones del espíritu hacia el otro en cada fase de la dialéctica. Hegel nos muestra las barreras que impiden esa dialéctica, y cuando se logra su absoluto, encontramos no una totalidad ontológica cerrada, sino, más bien, una vía de la negatividad absoluta que manifiesta un nuevo comienzo revolucionario. Aquí, hemos buscado reconceptualizar/concretar esta creación para la América Latina mirando hacia Latinoamérica a través de los ojos de Hegel en el sentido que hemos discutido anteriormente, y a la vez, mirando hacia Hegel a través de los ojos de los pensadores latinoamericanos. Esto es lo que trae la dialéctica hegeliana al aquí y el ahora de América Latina, incluyendo la categoría de espíritu extrañado de sí mismo.

Exponer las raíces históricas y políticas del eurocentrismo de Hegel, y, al mismo tiempo presentar una lectura deficiente de sus fundamentos filosóficos, establece una barrera autoimpuesta que nos impide comprender todas las tendencias implicadas en la relación de Marx hacia Hegel, así como explorar en su totalidad la subjetividad revolucionaria del otro en nuestra era. Aquí es donde radica la trampa del espíritu extrañado de sí. Continuemos profundizando.

Un redescubrimiento de Marx

Los principales estudios de Dussel sobre Marx, *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*; *Hacia un Marx desconocido, un comentario de los Manuscritos del 61-63*; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* –son importantes contribuciones por un número de razones: (1) su voluntad de retornar a Marx cuando muchos quieren atacarlo o abandonarlo, (2) su detallado rastreo de lo que él llama las cuatro ediciones de *El Capital* entre 1857 y 1882, (3) su aprecio de la relevancia del pensamiento de Marx, particularmente de su última década, para la liberación latinoamericana.

Aún así, hay dificultades en ciertos aspectos de su interpretación. Aquí quiero limitar mis comentarios a los puntos de vista de Dussel sobre la relación de Hegel y Marx. En dos capítulos de *El último Marx*: "Marx contra Hegel. El 'núcleo racional' y la 'matriz generativa,'" y 'El hegelianismo de Marx. La dialéctica del capital", Dussel presenta su concepción de la relación de Marx y Hegel. El "núcleo racional" se refiere a los deseos de Marx de tomar la dialéctica, la cual ha sido puesta de cabeza en las manos de Hegel, y "develar (revelar) el núcleo racional que está escondido debajo de una envoltura mística." Aunque las palabras de Marx citadas por Dussel datan de 1870, esta es una idea que Marx expresó varias veces con anterioridad.

Las dificultades vienen, no del proyecto de Marx, sino de la visión que tiene Dussel de la transformación que Marx emprende. Dussel comienza con la creencia de que la filosofía de Hegel es una "ontología" cuyos puntos de referencia son "la totalidad", "el ser", "el principio", los cuales se dicen que él tiene en común con las filosofías de Aristóteles y Heidegger. La "identidad" es añadida como específico a Hegel. Esto es contrapuesto a Marx para quien las categorías, de acuerdo con Dussel, no son existencia, sino, "realidades existentes" expresadas como el otro, el pobre, y el trabajo vivo.

En el capítulo tercero, mostraré que la crítica de Marx de la dialéctica hegeliana está enraizada en la deshumanización hegeliana de la idea. Para Marx, eliminar el velo místico de Hegel significa apresar el meollo racional del movimiento y el automovimiento, la dialéctica de la negatividad e imbuirla de la subjetividad de la vida humana, las "nuevas pasiones y nuevas fuerzas" que surgen "en el seno de la sociedad." Esta fue la inversión de Marx, su transformación de la revolución en filosofía de Hegel a la filosofía de la revolución.

No obstante, Dussel quiere presentarnos a un Marx que rechaza una "ontología cerrada como una totalidad sin la prioridad de una fuente creativa (fuerza)." Dussel está, de este modo buscando imponer su propia lectura de la filosofía de Hegel, una ontología cerrada, una totalidad, una existencia, sobre Marx. Pero, este no es el punto de vista de Marx, ni en mi modo de ver, una lectura viable de Hegel. Dussel está perdiendo la plenitud de la relación de Marx hacia Hegel. Y no es que Dussel no busque y presente, opuestamente a otros intérpretes de la relación Marx-Hegel, numerosas citas de Marx, donde habla de su propia deuda con Hegel.

Dussel también nos presenta importantes vías en las cuales *El Capital* de Marx incorpora, invierte y concreta aspectos de la dialéctica hegeliana. En el campo económico, esto es lo que Dussel quiere decir cundo habla de la "matriz generativa" en Marx.

Pero Dussel de tal modo se concentra en la ausencia hegeliana del reconocimiento del "otro" como sujeto histórico vivo, particularmente fuera de Europa, que eso lo ha cegado respecto a la profunda discusión del otro y la otredad en la dialéctica de la negatividad. En cambio, Dussel quiere reducir a Hegel a una existencia (un ser) vs. Marx como un no-ser y un vidente/auxiliador a aquellos "no-seres" como creadores de una nueva sociedad. Lo que está ausente en esta interpretación es el reconocimiento de que a pesar de la deshumanización de la idea en Hegel, es solamente a través del núcleo racional de la dialéctica de Hegel que Marx puede ubicar a la humanidad en el centro de su propia dialéctica. La dialéctica hegeliana es lo que ayuda a constituir la concentración de Marx en el "otro(s)" –ya sea como trabajo vivo, o como otras fuerzas de la revolución– como los creadores humanos de una nueva sociedad liberada.

Las interpretaciones del otro

Dussel, al igual que Quijano, ofrece una discusión de la modernidad no sólo como un acontecimiento europeo, sino "ello también se origina en la relación dialéctica sin Europa. La modernidad aparece cuando Europa organiza el sistema mundial inicial y se coloca en el centro de la historia mundial por encima y contrario a la periferia igualmente constitutiva de la modernidad."[92] La modernidad "vino a nacer en la confrontación de Europa con el otro... Europa nunca descubrió a este otro como otro, pero encubrió por encima a este otro como parte de lo mismo, es decir, Europa."[93] Dussel fuertemente sostiene la opinión de que el mito de la modernidad comenzó en 1492 como una "envoltura", en la cual el otro aparece "como la posesión de lo mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como si ellos fuesen el moderno material del ego,[94] Dussel está ciertamente exponiendo el "proyecto civilizatorio" de la "acumulación primitiva", el intento de Europa a "subsumir al otro bajo lo mismo."[95] Esto es un proyecto importante y necesario. Sin embargo, el modo en el cual Dussel escribe sobre el otro a quien Europa y los Estados Unidos subsumen, plantea ciertas interrogantes.

Primeramente, Europa misma no es un todo indiferenciado. Por ello no nos referimos a las diferencias entre varios países europeos y a diferentes períodos históricos en los 500 años desde la conquista. Más bien, hacemos referencia al hecho de que dentro de Europa, existe "otra Europa." Hay otros que se han resistido. Nosotros abordamos brevemente este asunto en nuestra discusión acerca de Quijano. Aquí solamente añadiríamos que si uno habla de los obreros, esto es, del trabajo vivo, o la cuestión Judía en el siglo xx, o las insurrecciones de Europa del Este de los años cincuenta, sesenta y setenta, o de las muchas otras dimensiones

del otro, que no se pueden plantear simplemente que se trata de Europa y América Latina sencillamente como de un simple otro con relación a otro más. Siempre han existido dos mundos dentro de cada país –a menudo, más de dos mundos.

Esto no es decir que los poderes dominantes no han tratado al mundo no-europeo como un otro a ser explotado, "modernizado", "civilizado", es decir, la barbarie practicada respecto a América Latina. Ellos ciertamente lo han hecho y este es sin duda el tema dominante entre América Latina y Europa, como ha sido entre los Estados Unidos y América Latina. Pero necesitamos reconocer también que ninguna categoría es indiferenciada. Esto es cierto, a su manera, dentro de la América Latina, la cual tiene sus propios dos mundos de oprimidos y opresores, como Dussel indudablemente reconoce, aunque él no los presenta de forma sostenida.

Posiblemente lo más decisivo para una discusión sobre el otro en América Latina es ofrecerlo en su presencia corporal. Un aspecto que a menudo parece estar ausente en las discusiones de Dussel es el otro hablante para sí mismo. Cualquier creación de una filosofía de la liberación para hoy día, necesita descomponer la división entre el trabajo manual e intelectual que Marx caracterizó como el sello de la sociedad de clases, particularmente de la sociedad capitalista de clases. El intelectual "orgánico", ya sea en el sentido en que Gramsci construye esta categoría, o en el uso más corriente del término entre los intelectuales que buscan una relación con las fuerzas humanas del cambio social, tiene que involucrar no solamente a uno mismo situado dentro y en el hablar "para" el otro, sino implicar una vía muy nueva de ver, escuchar, oír y ayudar a hacer una categoría para las ideas, pensamientos y acciones del otro.

Esta incapacidad de ver auténticamente y de escuchar al otro vivo, es análoga a la ausencia de un marco dialéctico para mucha de la discusión del otro por aquellos críticos que proclaman su adherencia al otro. Desde este lado de la teoría y la práctica, la centralidad del otro no es auténticamente captada.

Debido a la forma en la cual Hegel ha sido mal interpretado, la subsiguiente falta de amplitud en la visión acerca de la relación entre Hegel y Marx, y las interrogantes acerca de la presencia corporal del otro dentro de lo que se ha llamado Filosofía de la Liberación, quisiera argumentar que este proyecto de liberación se encuentra en peligro de caer en lo que Hegel escribió del "Espíritu extrañado de sí mismo –la cultura.". Una "Filosofía de la Liberación" que se presente en una caja sellada herméticamente, puede caer en la trampa de crearse su propio mundo, afanándose en estar en oposición a la sociedad de explotación en la cual vivimos, pero no enfrentándola verdaderamente en una forma capaz de desarraigarla, y que proyecte un nuevo futuro humano. Si terminamos en una filosofía basada en el "puro yo" lo que podemos tener, como percibe Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: es "pura intelección... que se capta a sí misma,... no aprehende nada más que a sí misma... lo concibe todo, cancela toda objetividad."[96] En lugar de las sublevaciones aparece la arrogancia.

F. Arturo Andrés Roig: la función de la filosofía en América Latina

Una contribución de mucha importancia para la expresión de la filosofía latinoamericana como proyecto liberador, ha sido la del filósofo argentino Arturo Andrés Roig. En ambos libros suyos, *La filosofía actual en América Latina* (1976) y en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1983) él ha planteado interrogantes acerca de la función de la filosofía en la América Latina de hoy, incluyendo su relación con la dialéctica hegeliana.

Roig dice que "una realidad muy concreta, que es la de nuestros pueblos. . . las estructuras sociales en sí mismas consideradas son injustas, en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado, hecho que se presenta agravado por nuestro estado cultural dependiente." El tema central de Roig, bajo estas circunstancias, y en el cual él ha hecho contribuciones de gran importancia, es su exploración sobre "la función actual de la filosofía en América Latina."[97]

Tener un compromiso en este sentido es tener "las filosofías que podríamos llamar de denuncia, entre ellas principalmente el marxismo y el freudismo."[98] Y al mismo tiempo "la misión del filósofo" tiene para Roig "un nuevo signo", que gira alrededor de la "integración de los pueblos latinoamericanos", y no sólo "el trabajo exclusivo de la intelectualidad." Para Roig, "En la postulación de las formas y los modos de *integración* entendida como condición de la *liberación* se juega asimismo nuestra filosofía toda entera."

Él advierte la necesidad de tener una integración que proporcione las herramientas conceptuales para la unión sin traición, "esta causa que es la causa de los pueblos." "Una facticidad envolvente dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado." "Un cierto *a priori histórico.*" "Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega . . . una causalidad preponderante."[99]

Desde el punto de vista de la filosofía latinoamericana de hoy, se debe examinar el a priori del discurso filosófico que significa una "denuncia", un re-examen, del pensamiento de "nuestros 'fundadores' desde nuestra perspectiva."[100]

Esto trae a Roig a un examen de cómo los filósofos latinoamericanos precedentes, particularmente José Enrique Rodó, ha "identificado" a la América Latina con Ariel, el espíritu alado de la "La Tempestad" de Shakespeare. Pero hoy, es Calibán quien la está sosteniendo: "Calibán no es un ente abyecto, es nuestro más directo símbolo, del mismo modo que dejamos de creer en la 'Civilización' que la burguesía liberal opuso durante el siglo XIX a la 'barbarie,' nombre que tiene Calibán." Hoy hay un llamado a la creación de una "filosofía de Calibán."[101]

Roig resume el cometido filosófico: "La misión de la filosofía actual en América Latina radica esencialmente, pues, en una búsqueda de nuevos conceptos integradores."[102] El riesgo es el de desarrollar la filosofía como "un sistema de opresión de la vida ejercido desde la totalidad objetiva del concepto e instrumentada por la voluntad de poder" como contra "una fuerte preeminencia

del ente, captado en su alteridad y en su novedad, podremos organizar un pensar dialéctico abierto."[103] De esa manera, "la tarea principal de una filosofía de la liberación" es "la lucha por el desenmascaramiento de las totalidades objetivas opresoras y por la elaboración de las categorías de integración que no le resten presencia histórica sino que le permitan reintegrarse consigo mismo."[104] No se puede escapar de las formas de la enajenación enfrentadas en la "vida cotidiana." Se debe preguntar acerca del hombre latinoamericano: "de dónde" y "a dónde", "el a priori histórico."

Roig observa que muchos intelectuales de América Latina parecen tener "temor" a las 'sublevaciones de las masas', a la 'revolución social', a la 'pérdida del orden y la jerarquía,' a la 'descomposición social,'" etc. Pero para Roig debemos movernos de la "teoría de la libertad", de los fundadores de la filosofía latinoamericana, a "una 'teoría de la liberación,' que ha de tener como tarea fundamental la elaboración de nuevas categorías integradoras a partir de un rescate del sentido de la historicidad del hombre." [105]

Él ve el sentido histórico del hombre como presuponiendo "un hacerse, un acaecerse como acto de libertad" oponiendo a la historia como tautología, como "una repetición de lo mismo", Roig plantea "una alteridad que por su sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas con las cuales se intentaba frenar el proceso histórico de liberación del hombre." "... la misión humanizadora de imponer la alteridad como condición esencial del hombre."[106]

La misión humanizante no puede ser una abstracción, pero si debe incluir "el problema de la tecnología." Para Roig este problema "el problema de la técnica" "encontrará su respuesta adecuada cuando se plantee correctamente la relación entre el hombre y la producción, en otros términos, cuando el trabajo sea una función en la cual y por la cual pueda el hombre hacerse en su humanidad."[107] El asunto no es la reducción de lo filosófico a lo ideológico, sino el comprender que la filosofía contiene lo ideológico a la vez que lo trasciende.

Roig se resiste a utilizar cualquier "ontología del ser nacional" como discurso que pueda ocultar una heterogeneidad real. Es decir, no se pueden ignorar "los modos diversos de alteridad", sin correr el riesgo de "un Calibán nuevamente atado y encadenado." Por último señala la necesidad de examinar críticamente a la utopía. La utopía no es rechazada sino vista con los "riesgos" y los "beneficios" y "abierta al futuro como el lugar para lo cual es ella lo nuevo."[108]

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig continúa desarrollando los temas planteados en su trabajo anterior. Aquí se centra en el cómo hacer un comienzo filosófico. Él lo ve enraizado en un "a priori antropológico", en el cual:

> El sujeto que se afirma como valioso ... no es pues un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías de "mundo, y de "pueblo" hacen referencia justamente en él a una universalidad sólo posible desde la pluralidad, motivo por el cual podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel, como un "querernos a nosotros mismos como valiosos" y consecuentemente un "tener como valio-

> so el *conocernos* a nosotros mismos", aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida.[109]

Ofelia Schutte comenta que "Roig transforma la noción del sujeto (tanto en su forma singular, "yo" como en su forma abstracta, "el espíritu") en un "nosotros", un sujeto plural, culturalmente enraizado, cuya forma reflexiva como un "para sí" podría ser consecuentemente un "para nosotros."[110]

El movimiento de un "para sí" a un "para nosotros" está en el centro del proyecto emancipador de varios pensadores latinoamericanos. El concepto de un sujeto colectivo coloca a las masas de mujeres y hombres, "al otro", como la fuerza motriz de la filosofía de la liberación. Ya estén sus raíces en tales formas sociales como las comunidades andinas de la preconquista, las cuales encuentran nuevas formas de existencia continuada, o en la colectividad de ser consideradas contemporáneamente como "otro" por Europa, los Estados Unidos, y los propios gobiernos latinoamericanos, el hecho es que tales colectividades rechazan cualquier designación como otro, y se mueven para reivindicar una subjetividad revolucionaria contraria a cualquier materialización/objetivación.

Yo quiero echar una ojeada breve a la relación entre el uso por Roig del otro y el concepto del otro en Hegel. ¿Es que Roig ve que la dialéctica hegeliana diga algo a América Latina? La respuesta de Roig comienza con un sí, sin embargo termina con un no. Él reconoce que las categorías de lo histórico a priori, lo antropológico a priori, el movimiento de un "para sí" a un "para nosotros", son categorías que o tienen su origen en Hegel o un desarrollo importante en él. Ciertamente, Hegel es el filósofo que se afanó bajo el impacto de la Revolución Francesa, en traer la historia a la filosofía. En su *Fenomenología*, el núcleo de la autoconciencia es la lucha por el reconocimiento humano. Cuando este deviene espíritu, estamos presenciando, al mismo tiempo, el nacimiento del espíritu colectivo de un pueblo, y el origen de aquello, que según discutimos anteriormente, Marx llama la "deshumanización de la idea" por Hegel.

Roig no sigue a Hegel en la *Fenomenología del espíritu* más allá de la lucha por el reconocimiento, pero opta por detenerse en los escritos políticos de Hegel, la *Filosofía del derecho*, y en sus conferencias sobre la filosofía de la historia universal, comentando que "la totalidad del concepto hegeliano y sus funciones integradoras están por lo tanto vacías" y esto lo lleva a "contradicciones inevitables."[111] Él denomina a la *Filosofía del derecho* de Hegel como "texto clave para la comprensión del hegelianismo, y en general, de toda la filosofía del sujeto. Aquí Roig prueba crear una unidad de lo filosófico con lo político-ideológico, cuando lo que es necesario es la separación tajante de la creación filosófica de las conclusiones políticas. Marx criticó con profundidad la *Filosofía del derecho* de Hegel y su apología sobre el papel del estado. Esto no detuvo a Marx en su indagación, filosóficamente, en la dialéctica de Hegel.

Sin embargo, cuando Roig regresa a la concepción filosófica de Hegel del espíritu, su lectura es una ontología cerrada, un espíritu totalizador. Él interpreta a

Hegel como si este desarrollara un "momento de la totalización" que oscurece a la verdad y carece de la conciencia de la alteridad. Contrario a esta totalidad Roig aboga por un "momento de la particularidad":

> Surge de este modo una comprensión distinta de la dialéctica, que deriva del lugar en el que se pone el acento. No se subraya el momento de la totalización,... sino el momento anterior de la particularidad desde la cual se lo ha alcanzado y cuya legitimidad deriva de la capacidad de desconstrucción y reconstrucción de las sucesivas totalizaciones... La verdad no se encuentra primariamente en la totalidad, sino en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación de totalidades, desde fuera de ellas mismas, en cuanto alteridad.[112]

Roig arguye que lo histórico, lo cual Hegel trae a colación en la filosofía, deviene absorbido por el espíritu absoluto como una ontología: "Al final, lo antropológico a priori pierde su propio peso ontológico y la subjetividad que es constituida de ella, activa el constante riesgo de ser anulada y absorbida."[113] La lectura que hace aquí Roig de Hegel forma parte de un gran legado de filósofos, que va desde Kierkegaard hasta los postmodernistas, quienes ven en Hegel una totalización que, a su modo de ver, subsume al otro.

Sin embargo, como hemos visto en el capítulo primero, las categorías centrales de la "doctrina del concepto" en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, lo universal, lo particular, lo individual, son al mismo tiempo una totalidad y singularidades. Es decir, en la dialéctica de Hegel ellos, ni pueden ser colapsados el uno dentro del otro, ni pueden ser expresados completamente independientes, sin relación del uno con el otro. De hecho este es el movimiento desde lo universal, a través de lo particular, a lo individual, y viceversa, es decir, el corazón de la dialéctica. Este es el movimiento a través de la negación, de la doble negación, cuya máxima expresión es la negatividad absoluta. De ese modo, y según hemos debatido en el capítulo primero, en Hegel se encuentra al otro, a la alteridad que no es simplemente subsumida. Esta se encuentra dentro del *aufheben*, que determina al espíritu en la forma del absoluto tanto como el espíritu da forma al otro.

Cuando Roig escribe, "La verdad no se encuentra primariamente en la totalidad, sino en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación de totalidades desde un lugar fuera de esta última, como alteridad", él tiene una percepción clave respecto a la verdad de las totalidades, a lo universal, que continuamente es creado y re-creado. Pero esta creación y recreación es lo que Hegel mismo se está forzando por expresar como la verdad de la dialéctica, particularmente cuando hemos alcanzado los absolutos del saber, la idea y el espíritu.

En Hegel, la oposición entre la totalidad y la alteridad no es, considero yo, un espíritu todo abarcador que absorbe cada otro que encuentra. Más bien, el poder liberador, negador del otro da forma al espíritu, recrea la totalidad tanto como esta está siendo moldeada por el espíritu. La "mentira en su origen", para utilizar una expresión de Marx cuando critica a Hegel, no es la oposición de la totalidad y la

alteridad, sino, la deshumanización de la idea, aquella que impacta al espíritu tanto como este lo hace con el otro. El móvil revolucionario para reponer la humanidad dentro de la idea permite la integralidad del espíritu con el otro. Yo no veo esto tanto como una reconciliación, particularmente en el contexto religioso del Cristianismo, sino como un desarraigo radical que abre las puertas al "movimiento absoluto del devenir" de la humanidad, y que termina con la prehistoria en las formaciones sociales que constriñen constantemente e impiden el desarrollo de la humanidad a lo largo de las clases, las razas, la etnicidad, el sexo, y en su lugar propone nuevos comienzos humanos.

En la medida en que Roig y otros que plantean la necesidad de una filosofía latinoamericana de la liberación, se empeñan en un otro viviente como dimensión esencial, crucial y central de una filosofía tal, ellos están planteando un problema crucial para la creación de una filosofía de la liberación. Al mismo tiempo, para que una construcción emancipadora tal se eleve en su plenitud, necesitamos de la negatividad absoluta según el discernimiento filosófico de Hegel. Nosotros hacemos caso omiso de ello a riesgo nuestro.

Notas

1. Ver: Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought* (Albany: State University of New York Press, 1993), y Horacio Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana,* México: Fondo de Cultura Económica, 1983. Dos pensadores importantes de América Latina a quienes yo no tomaré en cuenta podrían ser mencionados: José Aricó (Ver su *Marx y América Latina* (México: Alianza Editorial Mexicana, 1982); y Risieri Frondizi de Argentina.
2. H. S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System,* Indianapolis: Hackett, 1995, pp. 4-5.
3. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas.* La Habana, Instituto cubano del libro, 1968. p. 2
4. Fanon, *Piel negra,* pp. 3 y 6.
5. Fanon, *Piel negra,* p. 6.
6. Lou Turner y John Alan, *Frantz Fanon, Soweto & American Black Thought,* Chicago: News and Letters, 1986, p. 39.
7. Fanon, *Piel negra,* pp. 7, 296.
8. Fanon, *Piel negra,* p. 174.
9. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* Ob. cit. p. 113.
10. Fanon, *Piel negra*, pp. 277-278.
11. Fanon, *Piel negra*, p. 278.
12. Fanon, *Piel negra*, p. 282.
13. Fanon, *Piel negra*, p. 270.
14. Fanon, *Piel negra*, p. 284.
15. Fanon, *Piel negra*, p. 172.
16. Fanon, *Piel negra*, p. 283.
17. Fanon, *Piel negra*, pp. 135-136.
18. F. Fanon. *Los condenados de la tierra,* México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 41.
19. Fanon, *Piel negra*, pp. 167-168.
20. Fanon, *Piel negra*, pp. 169, 170, 174.

21. Fanon, *Piel negra*, p. 170.
22. Fanon, *Piel negra*, p. 9.
23. Fanon, *Piel negra*, p. 7.
24. Fanon, *Piel negra*, p. 288.
25. Fanon, *Piel negra*, p. 288.
26. Fanon, *Piel negra*, p. 288.
27. Fanon, *Piel negra*, p. 288.
28. Fanon, *Piel negra*, p. 9.
29. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad.* México: Fondo de Cultura Económica, 1993 (Segunda edición, Colección Popular).
30. Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 31.
31. Paz, *El laberinto de la soledad*, pp. 49-50.
32. Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 47.
33. Paz, *El laberinto de la soledad*, pp. 74-75.
34. Paz, *El laberinto de la soledad*, pp. 39-40.
35. Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 156.
36. Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 162.
37. Traducido de la edición en inglés de *El laberinto de la soledad.* En: Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude. Life and Thought in Mexico,* New York: Grove Press, 1961, p. xii.
38. Paz, *Posdata*, en, *El laberinto de la soledad*, p. 289.
39. Octavio Paz, *The Other Mexico: Critique of the Pyramid,* New York: Grove Press, 1972, p. 74.
40. Paz, *Posdata*, en, *El laberinto de la soledad*, pp. 290-291.
41. Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 199, 205.
42. Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 140.
43. Paz, *Posdata*, en, *El laberinto de la soledad*, pp. 317-328.
44. Leopoldo Zea, "Identity: A Latin American Philosophic Problem", *The Philosophical Form,* vol. 20, nos. 1-2 (fall-winter, 1988-1989): 33-42.
45. Zea, "Identity", p. 35.
46. Leopoldo Zea, *América como conciencia,* México: Cuadernos Americanos, 30, 1953, p. 33.
47. Zea, "Identity", p. 41.
48. H. S. Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, p. 5-6.
49. Augusto Salazar Bondy, "Sentido y Problema del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano", conferencia ofrecida por Augusto Salazar Bondy, mayo, 1968, University of Kansas. Occasional Publications Number Sixteen (Lawrence: Center of Latin American Studies, University of Kansas, September 1969), p. 13.
50. Salazar Bondy, "Sentido y... p. 16.
51. Salazar Bondy, "Sentido y... p. 16.
52. Salazar Bondy, "Sentido y... p. 22.
53. Salazar Bondy, "Sentido y... p. 22-23.
54. Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo,* t. 2. Francisco Moncloa Editores S.A., 1967. p. 459.
55. Salazar Bondy, *América Latina: filosofía y liberación*, Buenos Aires: Edit. Bonum, 1974, p 43.
56. Salazar Bondy, "Sentido y... p. 24.
57. Salazar Bondy, "Sentido y... p. 25.
58. Salazar Bondy, "Sentido y... p. 25.
59. Salazar Bondy, "Sentido y... p. 26.
60. Salazar Bondy, "Sentido y... p. 27.
61. Salazar Bondy, *América Latina: filosofía y liberación*, Buenos Aires: Edit. Bonum, 1974, pp. 50-51 (Extracto tomado de Ofelia Schutte en *Cultural Identity*, p. 103, y traducido del inglés)

62. Aníbal Quijano, "Modernity, Identity and Utopia in Latin America", *boundry 2*, vol. 2, no. 3 (fall 1993). "Recovering Utopia" *NACLA Report on the Americas,* vol. 24, no. 5 (Feb. 1991); "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", co-authored with Immanuel Wallerstein, *International Social Science Journal,* no. 134 (1992).
63. Quijano, "Modernity", p. 142.
64. Quijano, "Modernity", p. 144.145.
65. Quijano, "Modernity", p. 145-146.
66. Quijano and Wallerstein, "Americanity", p. 551.
67. Quijano, "Modernity", p. 146.
68. Quijano, "Modernity", p. 147.
69. Quijano, "Modernity", p. 147.
70. Quijano, "Modernity", pp. 149-150.
71. Quijano, "Modernity", p. 150.
72. Quijano, "Modernity", p. 151.
73. Quijano, "Modernity", pp. 151, 152.
74. Quijano, "Recovering Utopia", pp. 35, 36.
75. Quijano, "Recovering Utopia", 36.
76. Quijano, "Modernity", pp. 152-153.
77. Quijano, "Recovering Utopia", p. 38.
78. Hegel, *Phenomenology of Mind,* (Comentario realizado por el traductor de la *Fenomenología* al inglés y traducido en esta ocasión para este texto), p. 508
79. Hegel, *Phenomenology of Mind,* p. 517.
80. Hegel, *Phenomenology of Mind,* p. 289.
81. Hegel, *Phenomenology of Mind,* p. 322
82. Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology,* 235.
83. Hegel, *Fenomenología del espíritu.* p. 338
84. Lauer, *A Reading,* pp. 237-238
85. Lauer, *A Reading,* p 238
86. Jean Hippolite, *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit,* Evanston, III: Northwestern University Press, 1974, p. 495
87. Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation,* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985. La edición en español de la obra de Dussel, *Filosofía de la liberación,* México, 1977, no posee el referido apéndice que el autor cita. (Nota del Traductor).
88. Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation,* p. 193.
89. Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana,* México: Siglo XXI edit., 1990, p. 359. Mi comentario se centra en las lecturas de Dussel de Hegel y de las relaciones entre Marx y Hegel. Para una crítica de otros aspectos de los trabajos de Dussel, ver Offelia Schutte, *Culture Identity and Social Liberation in Latin American Thought* y "Origins and tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethics", *The Philosophical Forum* 22 (1991): 270-95; Horacio Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), y "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", *The Philosophical Forum* 20 (1988–1989): 43-61.
90. Karl Marx, "Critique of the Hegelian Dialectic", *Marx-Engels –Collected Works* (New York: International Publishers, 1975), vol. 3, p. 363.
91. Enrique Dussel. *The Invention of the Americas* (New York: Continuum, 1995).
92. Dussel, *The Invention,* p. 9.
93. Dussel, *The Invention,* p. 12.
94. Dussel, *The Invention,* p. 35.
95. Dussel, *The Invention,* p. 45.
96. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* p. 288.
97. Arturo Andrés Roig, "Función de la filosofía en América Latina", En: *La filosofía actual en América Latina,* México: Grijalbo 1976. p. 135.

98. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, p. 136.
99. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, pp. 137, 138.
100. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, p. 142.
101. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, p. 144. También ver: Roberto Fernández Retamar. *Calibán y otros ensayos*. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1979; ver también a Horacio Cerutti-Guldberg, quien escribe sobre una filosofía de Calibán en *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
102. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, p. 144.
103. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, p. 145.
104. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, p. 145.
105. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, p. 146.
106. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, pp. 146, 147.
107. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, pp. 147-148.
108. Roig, *La filosofía actual en América Latina*, p. 151.
109. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 11.
110. Schutte, *Culture Identity* p. 128.
111. Roig, *Teoría y crítica*. Traducido y citado por O. Schutte en *Cultural Identity*, 108.
112. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica* p. 112.
113. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica*, pp. 13, 14. Para un comentario importante sobre la dialéctica amo-esclavo en América Latina, ver Ofelia Schutte, "The Master-Slave Dialectic in Latin America: the Social Criticism of Zea, Freire, and Roig", *The Owl of Minerva* 22, 1 (fall 1990): 5-18.

Capítulo 3

La inseparabilidad del hegelianismo y el humanismo de Marx

En el mundo después de la Segunda Guerra Mundial, las polémicas sobre el marxismo post Marx fueron a menudo sustituidas por el enfrentamiento con el marxismo de Marx en el discurso revolucionario, lo que con frecuencia significó un retorno a las ideas y la praxis de Marx. Los debates en torno al "marxismo soviético", el "marxismo chino", el "marxismo cubano", para nombrar aquellas formas ligadas al poder del estado, reemplazaron la investigación a fondo del propio pensamiento de Marx. Esto no fue llevado al plano de las discusiones teóricas, sino que tuvo sus manifestaciones en los movimientos guerrilleros de América Latina de los años sesenta del siglo pasado y en los movimientos de liberación de América Central de los años setenta y ochenta. Con frecuencia, las interrogantes sobre la estrategia y la táctica reemplazaron un encuentro crítico con el pensamiento de Marx.

Hoy, con el colapso del así llamado comunismo, encontramos un cierto abandono de la proyección de una alternativa revolucionaria. En lugar de sentimientos de apremio para retornar a los trabajos de Marx como contrarios a las ideologías colapsadas de los estados totalitarios (capitalismo de estado), encontramos un vacío en el pensamiento, que es ocupado ahora por la letanía neoliberal, pronunciada a veces por aquellos que se habían considerado a sí mismos como de izquierdas.

La ausencia actual de discusión sobre la visión emancipadora de Marx es el lado opuesto de una misma moneda de períodos tempranos. Ahora, como entonces, sufrimos el fracaso de proyectar una alternativa revolucionaria que aspira a ser una unidad de pensamiento y acción, de filosofía y revolución.

A pesar de ello, la realidad de hoy en América Latina obliga a una revisión de la teoría de la liberación. ¿Cómo puede ser iniciada concretamente esta discusión? En

parte, la iniciativa viene de los movimientos emancipadores tales como el Zapatista en México o el Movimiento Sin Tierra en Brasil, entre otros. Necesariamente, algunos de estos movimientos serán tenidos en cuenta en la tercera parte de este estudio, y al mismo tiempo será una visión desde el punto de vista filosófico en el terreno latinoamericano. Aunque los cimientos, son históricos y universales, ellos están enraizados en Hegel y en Marx, al igual que en América Latina. En el capítulo primero se expuso la concepción hegeliana del otro como punto de partida, mientras en el segundo se examinaron las contribuciones actuales de América Latina en relación con la dialéctica hegeliana. En este capítulo comenzamos con una indagación del marxismo de Marx, es decir las ideas de Marx sobre el otro: la negación del capital mismo.

Existen aquellos que si bien están dentro del propio pensamiento burgués o, según se alega, fuera de él, en las construcciones del postmodernismo, proclaman que nosotros somos unos post-Marx. Ellos plantean que el marxismo no tiene relevancia en el mundo de hoy, que es una teoría, cuyo tiempo ha pasado, que es sencillamente subjetiva y que cualquier validación previa que pudiera haber tenido, carece de objetividad para la realidad actual. El talón de Aquiles del rechazo a Marx, se basa en la confusión de nuestros modernos críticos acerca de las apariencias contingentes con la realidad, y de ahí, su fracaso para explorar la relación emancipadora entre la realidad y la filosofía en la médula de la dialéctica de Marx.

Casi dos siglos atrás, Hegel adoptó un tipo de argumento similar en su *Ciencia de la lógica*. En la sección sobre la idea, escribió:

> Si los *pensamientos* son sólo algo *subjetivo* y accidental, entonces no tienen ningún otro valor; pero no quedan en esto a la zaga de las *realidades* temporales y accidentales, pues tampoco estas tienen ningún otro valor sino como accidentalidades y fenómenos. Si por el contrario la idea no tiene que poseer el valor de verdad, por ser *trascendente,* con respecto a los fenómenos, ya que en el mundo sensible no se le puede atribuir ningún objeto congruo, entonces es un malentendido muy singular éste, por cuanto se le resta valor objetivo a la idea, precisamente por carecer de lo que constituye al fenómeno, que es el *ser carente de verdad,* propio del mundo objetivo.[1]

A los ojos de los críticos de Marx, sus ideas son hoy desechadas debido a que ellas no se adecuan a lo que constituye la apariencia. Pero tal apariencia es el "ser falso" del mundo objetivo. Aquellos que aceptan la falsedad están entrampados en ella y terminan fomentando su mistificación y diseminando sus desechos ante nosotros.

El desafío es ir más allá de la apariencia, trabajar de nuevo la relación entre idea y realidad, incluyendo la idea emancipadora de Marx y la realidad latinoamericana de hoy. Hacer esto no es proclamar que "debe" haber una unidad entre idea y realidad, o aplicar, en una cuestión externa, una idea preconcebida del "marxismo" a la realidad existente. Más bien, se trata de encontrar en la realidad aquellos elementos que

contienen la idea de la libertad. Como Hegel apunta, "... hay que considerar que todo lo real existe, sólo mientras tiene en sí la idea y la expresa."[2] Liberar a la idea de dentro de la realidad es la tarea que tenemos ante nosotros.

Esta tarea Marx la enfrentó en su tiempo, cuando los apologistas de la sociedad burguesa proclamaban su versión "del fin de la historia" y la permanencia del capitalismo, mientras que otros críticos del capitalismo buscaban aplicar externamente sus soluciones utópicas de aquello que debía ser. En contraposición, Marx buscó construir una relación entre la filosofía y la realidad por medio de la búsqueda de un nuevo comienzo, un nuevo elemento dentro de la sociedad, que poseyera la idea de la libertad. Él quiso llamar a esto "un naturalismo exhaustivo o humanismo." Y sobre la viabilidad del trabajo filosófico de Marx en relación con América Latina es el objetivo de nuestra exploración.

A. El nexo de la crítica y la re-creación en el hegelianismo de Marx

El encuentro central de Marx, aunque bajo ningún concepto el único, se produce dentro de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844,* escritos que han sido llamados el lugar de nacimiento del materialismo histórico. La crítica de Marx a la dialéctica hegeliana constituye la crucial dimensión de este nacimiento. Nos concentraremos en dos direcciones: (1) ¿Cuál es la naturaleza de la crítica de Marx a la dialéctica hegeliana? (2) ¿Cómo la creación por Marx de un "exhaustivo naturalismo o humanismo" resulta de esta confrontación con Hegel? Es decir: ¿Cuál es la "segunda negación"de Marx en relación con la dialéctica hegeliana, que dio a luz a su propia cosmovisión?

En la "Crítica a la dialéctica hegeliana", Marx está sosteniendo un continuo debate con Hegel. Al mismo tiempo, somos testigos no sólo de su separación de Hegel, sino, además, de la apropiación de la dimensión revolucionaria de la dialéctica hegeliana.

Apenas Marx elogia a Feuerbach por su crítica a Hegel, a la sazón, saluda el concepto hegeliano de la negación de la negación:

> Pero como Hegel ha concebido la negación de la negación desde el punto de vista de la relación positiva inherente a ella como la verdadera y única positiva, y desde el punto de vista de la negación relativa inherente a ella como el único acto verdadero y automanifestación de todo ser, ha encontrado sólo la expresión *abstracta, lógica y especulativa* para el movimiento de la historia.[3]

Marx se opone a cualquier negación de la negación de tipo abstracta, y no al aspecto crítico, al concepto mismo de la negación de la negación. Él considera su misión en convertir lo abstracto o acrítico, en crítico, y puede hacer solamente a través de la reapropiación de la negación de la negación. En Hegel, "este proceso

histórico aún no es auténtica historia del hombre, del hombre como sujeto dado, sino como el acto de génesis del hombre. Explicaremos la forma abstracta de este proceso y la diferencia entre este proceso como lo presenta Hegel... o más bien, la forma crítica de este proceso aún no crítico en Hegel."[4]

Marx comienza su análisis con la *Fenomenología del espíritu,* "el verdadero punto de partida y el misterio de la filosofía de Hegel."[5] Igualmente, Marx critica la *Enciclopedia* de Hegel, cuya "lógica" él considera como "un pensamiento enajenado y por tanto un pensamiento que abstrae de la naturaleza y del hombre real: pensamiento abstracto. Entonces: La exterioridad de este pensamiento abstracto... la naturaleza, como lo es para este pensamiento abstracto." No sólo la lógica y la naturaleza son criticadas como expresiones abstractas en Hegel, sino el espíritu "porque su modo real de existir es la abstracción."[6]

Marx regresa a la *Fenomenología* para examinar lo que él estima como un error fundamental:

> Cuando... la riqueza, el poder del estado, etc.; son entendidas por Hegel como entidades enajenadas del ser *humano,* esto sólo ocurre en su forma de pensamiento... Son entidades ideales y, por consiguiente, sólo enajenación del pensamiento filosófico *puro,* es decir, abstracto... Precisamente, es del pensamiento abstracto del que son enajenados estos objetos al que se oponen con presunción de realidad.[7]

Hegel concibe la enajenación, pero no la enajenación humana, solamente la enajenación desde el pensamiento filosófico abstracto.

Aquí está la deshumanización de la filosofía, centro de la crítica de Marx a Hegel. Marx la expone como la oposición "entre el pensamiento abstracto y la realidad sensorial o sensorialidad real": "No es el hecho que el ser humano se objetive a sí mismo en forma no humana, en oposición a sí mismo, sino el hecho de que se objetiva en distinción de y en oposición al pensamiento abstracto, vale decir, la esencia postulada de la enajenación y la cosa que ha de ser superada."[8]

Es precisamente esto, arguye Marx, lo que abre la puerta al "positivismo no crítico y el igualmente acrítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución filosófica y restauración del mundo empírico existente."[9]

La crítica se extiende hasta la forma en que Hegel concibe la naturaleza: "... en Hegel sólo el espíritu es la verdadera esencia del hombre... La humanidad de la naturaleza y de la naturaleza engendrada por la historia, la humanidad de los productos del hombre, aparece en forma de *producto* del pensamiento abstracto, y como tales, por consiguiente, fases del *espíritu: entidades pensadas."*[10]

Así precisamente, Marx resuelve el meollo de su crítica y nuevamente retorna a la *Fenomenología:*

> En tanto que retiene con firmeza la *enajenación* del hombre, aunque el hombre aparezca solo en forma de espíritu, están implícitos en ella *todos* los elementos de la crítica, ya *preparados* y *elaborados* de manera que sobrepasen en mucho el

predicamento hegeliano... Lo más destacado en la *Fenomenología* de Hegel y su conclusión final, estos es, la dialéctica de la negación como principio de movimiento y generación, es que primero él concibe como auto-génesis del hombre en cuanto a proceso, concibe la objetivación como pérdida del objeto, como alienación y como superación de esta alienación; que aprehende de este modo la esencia del *trabajo* y comprende al hombre objetivo como resultado del *propio trabajo* del hombre.[11]

Marx continúa adentrándose en la dialéctica hegeliana, concentrándose en el capítulo final en el saber absoluto, "el cual", según su modo de ver, "contiene el espíritu concentrado de la obra."

Al tomar el capítulo del saber absoluto, Marx rechaza abandonar lo que él estima como el error clave en Hegel, el ser humano considerado solamente como esencia espiritual. Una y otra vez él reitera esta cuestión:

El punto principal es que el *objeto de la conciencia* no es otra cosa que la *auto-conciencia,* o que el objeto es sólo *auto-conciencia objetivada,* auto-conciencia como objeto. (Postulación del hombre = auto-conciencia)... La *re-apropiación* de la esencia objetiva del hombre, engendrada en forma de enajenación como algo alienado, no solo tiene, pues, el sentido de anular la *enajenación,* sino también la *objetividad.* Es decir, el hombre es considerado como un ser *no-objetivo,* espiritual... Para Hegel la *esencia del hombre* –el *hombre*– equivale a la *auto-conciencia.* Toda enajenación de la esencia humana no es, pues, *sino la enajenación de la auto-conciencia.* La enajenación de la auto-conciencia no es considerada como expresión de la *verdadera* enajenación del ser humano, su expresión reflejada en el reino del conocimiento y del pensamiento. En su lugar, *el verdadero enajenamiento...* no otra cosa que la manifestación de la enajenación de la esencia real del hombre.[12]

Este no es el ser humano quien es considerado como vivo en la enajenación, sino la autoconciencia cuya exteriorización postula la categoría de coseidad.

Es aquí donde Marx, criticando tal concepto, engendra el punto de vista histórico-universal que va a permanecer como fundamental en toda su obra a lo largo de su vida. Él habla de "un ser vivo, natural, equipado y dotado de fuerzas esenciales objetivas (es decir, materiales), que tenga *objetos naturales reales* de su esencia"; de "el hombre real, corporal, el hombre con sus pies firmemente asentados sobre el suelo, el hombre que inhala y exhala todas las fuerzas de la naturaleza", que es "la subjetividad de las potencias esenciales *objetivas",* es postular "un ser objetivo" que "actúa objetivamente... crea o establece sólo objetos... porque en el fondo él es naturaleza."[13]

Su nueva visión revolucionario-filosófica se dirige más allá: "Vemos aquí en qué forma el naturalismo o el humanismo se distinguen tanto del idealismo como del materialismo, constituyendo al mismo tiempo la verdad unificadora de ambos. Vemos también cómo sólo el naturalismo es capaz de abarcar el acto de la historia

universal."[14] El mundo del espíritu de Hegel ha devenido acto de la historia universal de Marx.

Y continúa la efusión sobre el hombre como "directamente un *ser natural",* un ser corpóreo, sensorial, objetivo. Separándose él mismo de la visión de Hegel de "la enajenación de la autoconciencia que postula la coseidad", Marx valora lo que podría ocurrir si las mujeres y hombres no pudiesen auto exteriorizarse, y encontrar la coseidad fuera de ellos mismos: "Un ser que no tiene su naturaleza fuera de él no es un ser *natural,* y no juega ningún papel en el sistema de la naturaleza. Un ser que no posee objeto fuera de sí mismo no es un ser objetivo. Un ser que no es él mismo objeto para un tercero, no tiene ser para su objeto, es decir, no está objetivamente relacionado. Su ser no es objetivo. Un ser no-objetivo es una nulidad."[15] Ser humano es relacionarse con el otro (con otro).

Marx escribe que tal "nulidad", según él la ha descrito, "existiría solitario y abandonado." En lugar de la existencia solitaria y abandonada, Marx regresa al hombre que sufre, que es un ser apasionado, que se confirma y afirma a sí mismo: "el hombre también tiene su acto de llegar a ser, la historia... La historia es la verdadera historia natural del hombre."[16] ¿No podemos ver aquí un paralelo con el final de la *Fenomenología,* donde Hegel dice que, "la historia (intelectualmente) concebida, forma el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto estaría muerto, apartado y solo?"

Marx argumenta que debido a que para Hegel "el conocer es su solo acto", la exteriorización no es ciertamente una relación con el mundo corporal, sino solamente una relación consigo mismo exteriorizado, y luego su repliegue en sí misma "esta exteriorización y objetividad y los ha resumido en ella misma, encontrándose *a sí misma* en su *otro-ser en cuanto a tal."*

Es aquí, de acuerdo con el punto de vista de Marx, donde:

> ... todas las ilusiones de la especulación... la autoconciencia se encuentra a sí misma en su ser-otro en cuanto a tal... si hacemos aquí abstracción de la abstracción de Hegel y colocamos la autoconciencia del hombre en lugar de la autoconciencia, está en ella misma estando en otro ser en cuanto a tal... la conciencia como simple conciencia se agravia, no ante la objetividad enajenada, sino ante la objetividad en cuanto a tal... Aquí se encuentra la raíz del falso positivismo de Hegel, o de su aparente criticismo... Así la razón se encuentra en sí misma dentro de la sinrazón como sinrazón... esta mentira es la mentira de su principio.[17]

Marx se separa de la concepción de la enajenación de Hegel, no sólo porque Hegel captó la esencia de la enajenación del hombre en su forma especulativa, sino porque Hegel se queda confinado en su forma especulativa, y de ese modo solo la idea de la enajenación resulta trascendida, y no así la enajenación real. En su forma abstracta, la trascendencia de la enajenación deviene confirmación de la enajenación.

La trascendencia de la enajenación debe tener un "portador, un sujeto." Pero para Hegel, según la visión de Marx, el sujeto es "Dios, el espíritu absoluto, la idea

que se conoce a sí misma y se automanifiesta " Para Marx, el sujeto debe tener presencia corporal, aquello que él singulariza para su momento histórico como el proletariado.

Marx singulariza al proletariado en los comienzos de su análisis del proceso del trabajo en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844,* particularmente en su manuscrito sobre "el trabajo alienado", y a partir de la lucha viva en ese período, tales como la huelga de los tejedores de Silesia. Pero él no pudo hacer esto sin acometer, al mismo tiempo, la re-creación filosófica, "aprehender los momentos positivos de la dialéctica hegeliana... la trascendencia, como movimiento objetivo."

B. El trabajo enajenado y la otredad

En su ensayo "Trabajo enajenado" de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844,* Marx comienza a demostrar por qué la enajenación en la actividad productiva misma es un hecho histórico que exige el examen si va a ser emprendida una crítica de la economía política del capital. Yo voy abordaré la dimensión crucial de este aspecto en la segunda parte del presente trabajo.

Indispensable en este manuscrito es el análisis de Marx de la dimensión de la enajenación que trata sobre el otro. Marx comienza con el hecho de que el producto del trabajo del obrero "se le opone como algo alienado, como un poder independiente del productor."[18] De ese modo, lo que el obrero ha producido se ha convertido en su otro, y no es un otro pasivo, sino que "se convierte en poder en sí mismo que lo enfrenta", "una pérdida del objeto y de su producto"[19] El obrero deviene más y más devaluado, mientras que el mundo de cosas por él producidas crece en valores, el obrero se convierte en esclavo de su objeto.

Marx no queda satisfecho con la exposición de esta relación, sino se mueve directamente al proceso del trabajo mismo: "La Economía Política oculta la enajenación inherente a la naturaleza no considerando la relación directa entre el obrero (trabajo) y la producción."[20] Pero la enajenación no sólo se manifiesta en el resultado, sino en el *acto de la producción,* dentro del *acto de la producción* misma." El otro no es sólo el producto sino la actividad productiva misma. Bajo el capitalismo, la propia actividad productiva produce su otro. El trabajo produce no sólo mercancías: se produce a sí mismo y al obrero como mercancía.[21]

En *El Capital,* Marx va a especificar esta división en la categoría del trabajo en trabajo concreto y abstracto, en trabajo como actividad y como poder de mercancía. Nuevamente, lo esencial es que la única actividad del obrero es una actividad extraña, no un otro pasivo. Es una actividad que se torna contraria al obrero, que convierte su energía física y mental y su vida personal contrarias al obrero mismo.

No solamente es enajenado el producto del trabajo del obrero y su misma actividad es enajenada de sí, sino es como un resultado de la intersubjetividad, de la relación del hombre como ser genérico y de la relación de los seres humanos entre sí, todo lo cual deviene relaciones enajenadas:

"... el trabajo enajenado enajena la esencia del hombre. Convierte la vida de la especie en un medio de vida individual. Primero enajena la vida de la especie y la vida individual, y después hace de la vida individual en su forma abstracta el propósito de la vida de la especie, lo mismo en su forma abstracta y enajenada... es precisamente a causa de esto que es un ser esencial. O es sólo porque es un ser esencial que es un ser consciente, es decir, que su propia vida es un objeto para él. Solamente a causa de eso su actividad es libre. El trabajo enajenado trastrueca esta relación, de modo que resulta justamente que a causa de ser el hombre un ser consciente, es que hace de su actividad vital, de su ser *esencial,* un simple medio para su *existencia...* al degradar la actividad espontánea, libre, a un simple medio, el trabajo enajenado hace de la vida esencial de la especie humana un simple medio para su existencia física."[22]

De este modo la vida de la especie humana, la cual históricamente ha sido la manera a través de la cual la humanidad se ha desarrollado y efectivamente cómo los seres humanos han devenido verdaderamente seres individualizados, toma forma ahora, no de un otro que enriquece y desarrolla a la individualidad misma y a la vida de la humanidad como un todo, sino a una otredad que va a ser explotada y apropiada de un modo estrecho e inhumano.

Esto está íntimamente relacionado al modo en el cual Marx toma la cuarta dimensión de la enajenación, "la enajenación del hombre respecto del hombre." No es esta forma de enajenación solamente una consecuencia de las otras dimensiones de la enajenación. "En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador"[23] –pero Marx formula aquí la pregunta de cuál es la relación del hombre respecto del hombre en la vida real del trabajo enajenado: "Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces, ¿a quién pertenece? A un ser distinto de mí, a otro. ¿Quién es este ser?"[24]

Y Marx se responde: "El ser *extraño* a quien pertenece el trabajo y el producto del trabajo, en cuyo servicio se hace el trabajo y para cuyo beneficio se asegura el producto del trabajo, solo puede ser el *hombre* mismo... *otro hombre que no es el obrero...* La relación del obrero con el trabajo engendra la relación del capitalista con él, o como quiera que se llame el dueño del trabajo."[25]

Hemos trazado entonces la presentación de Marx de las dimensiones de la enajenación, las cuales constituyen dimensiones de la otredad. Marx nos muestra que en el capitalismo, el objeto del trabajo, el producto, deviene otro que se manifiesta a sí mismo en la confrontación del obrero al tener un poder sobre sí. Bajo las leyes del capital, no solamente el producto del trabajo, sino el mismo proceso del trabajo, el propio trabajo del obrero, ha resultado trabajo enajenado, una mercancía, otro para sí. Así de penetrante es la enajenación de la misma actividad del obrero, que todas las relaciones vinculadas devienen corrompidas. La vida de la especie humana resulta por ello transformada en una otredad en la cual la vida genérica es simplemente vista como un medio para servir a la vida individual. La relación del ser

humano respecto al ser humano es reducida a la relación del capitalista hacia el obrero, de los obreros como otros para el capitalista, del capitalista como "otro hombre que no es el obrero... el dueño del trabajo."

Marx en primer lugar examinó este tipo de trabajo y reclamó su abolición. Solamente cuando el obrero en sus sublevaciones demostró la posibilidad de modos distintos de trabajo, es que Marx se manifestó por su emancipación. Es con esta distinción que nos acercamos al asunto de la trascendencia. En la relación capital-trabajo estamos ante un otro irreconciliable, sin reciprocidad o sin reconocimiento, excepto en la medida en que el trabajo se convierte en un apéndice de la máquina. Cualquier reconocimiento del obrero es solamente aquí el reconocimiento del trabajo que genera más capital, trabajo muerto, maquinaria, propiedad privada, que sirve luego para sucesivas opresiones al obrero. Esta es una otredad que engendra a otra más profunda. Solamente la negación absoluta de tal otredad puede lograr la liberación. En esta instancia, la trascendencia revolucionaria tiene necesariamente que abolir el proceso del trabajo construido en tal otredad. La preservación hegeliana sería la reapropiación por parte de la humanidad de sus capacidades mentales y manuales, de las capacidades que se remontan muy arriba de su degradación como mera mercancía bajo las leyes del capital. Un *aufheben* tal, podría ser la superación positiva de la otredad, la reapropiación del otro, no como explotador o enajenación (que sería abolida), sino como la emancipación del trabajo que Marx visualizó. Una emancipación de este tipo podría significar que las relaciones intersubjetivas envenenadas bajo las leyes del capital –del hombre respecto a la mujer, del hombre respecto al hombre, de la existencia de la especie humana, de la relación de la naturaleza humana con la naturaleza misma– podrían devenir transformadas de la coseidad y la explotación en una organización social verdaderamente humana de reciprocidad y reconocimiento.

Los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Marx, su "nuevo humanismo", el nacimiento del "materialismo histórico", es un inmenso lienzo que demanda continuos retornos y exámenes. Debido a que este trabajo contiene la integralidad de la economía y la filosofía, "el modo de la producción de la vida material", y el descubrimiento de la subjetividad humana capaz de reformular la vida material, entonces, por vez primera en el surge el materialismo dialéctico.

Notas

1. Hegel. *Ciencia de la lógica,* t. 2, p. 666.
2. Hegel, *Ciencia de la lógica,* t. 2, p. 666.
3. Carlos Marx. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.* (Versión española de Rubén Sotoconil), Santiago de Chile: Editorial Austral, 1960, pp. 150-151.
4. Marx. *Manuscritos,* p. 151.
5. Marx. *Manuscritos,* p. 151.
6. Marx. *Manuscritos,* p. 153.
7. Marx. *Manuscritos,* p. 153.

8. Marx. *Manuscritos*, p. 154.
9. Marx. *Manuscritos*, p. 154.
10. Marx. *Manuscritos*, pp. 154-155.
11. Marx. *Manuscritos*, pp. 155-156.
12. Marx. *Manuscritos*, pp. 157-158.
13. Marx. *Manuscritos*, pp. 160-161.
14. Marx. *Manuscritos*, p. 161.
15. Marx. *Manuscritos*, p. 162.
16. Marx. *Manuscritos*, p. 163.
17. Marx. *Manuscritos*, pp. 165-166.
18. Marx. *Manuscritos*, p. 67.
19. Marx. *Manuscritos*, p. 68.
20. Marx. *Manuscritos*, pp. 69-70.
21. Marx. *Manuscritos*, p. 69.
22. Marx. *Manuscritos*, pp. 73-75.
23. Marx. *Manuscritos*, p. 76.
24. Marx. *Manuscritos*, pp. 76-77.
25. Marx. *Manuscritos*, pp. 77-78.

Capítulo 4

José Carlos Mariátegui: esfuerzo por re-crear el marxismo para la tierra latinoamericana del Perú. Un breve resumen

> [E]n el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.
>
> José Carlos Mariátegui

A. Mariátegui como pensador y activista

Las tres décadas y media de la corta vida de Mariátegui (1894-1930) son una erupción volcánica de pensamiento creativo, que pone de manifiesto un vasto panorama de pensamiento revolucionario y de acción, que va de la política al arte, de la poesía a la literatura, hasta la organización obrera y marxista. Las derivaciones de su desarrollo son multidimensionales. Ellas abarcan un descubrimiento y un primer desarrollo de las ideas socialistas en un momento en que la clase obrera de Perú está descubriendo el poder de sí misma como clase, involucrada en actividades de huelgas que culminan en una exitosa huelga general por la jornada de ocho horas laborales, en los años de 1918-1919. Mariátegui es testigo y participante del activismo estudiantil que desarrolla relaciones con la clase obrera de Lima en 1919. Su breve estancia en el exterior (1919-1923) se desarrolló en Europa, conmovido por el impacto de la Revolución Rusa. En Italia encuentra un abundante mundo de discusiones y de actividades concretas encaminadas al cambio revolucionario.

De regreso a casa, el pensamiento y las actividades de Mariátegui funden su experiencia internacional sobre las ideas socialistas con la especificidad de la realidad peruana. Para él, estas especificidades comienzan con dos realidades: la indígena y la tierra. El núcleo de la contribución original de Mariátegui al pensamiento revolucionario en América Latina descansa en sus esfuerzos por recrear al marxismo sobre el terreno peruano, una re-creación que tiene la inseparabilidad de la "idea del socialismo" y el indigenismo como la fuerza dual demandada para transformar la tenencia y los sistemas laborales de la tierra peruana.

La transformación necesaria del Perú, considera Mariátegui, comprende una dimensión humana específica, una subjetividad revolucionaria –la de los pueblos indígenas del Perú–. Este sujeto fue el otro, no exactamente para Europa, sino para muchos en América Latina, incluida a la izquierda. Sigue argumentando Mariátegui que no puede haber un pensamiento de la revolución socialista o incluso del socialismo, sin considerar a los indígenas del Perú como una figura central. Él ve al sujeto revolucionario entrampado en el trabajo y en el sistema de tenencia de la tierra que es en parte "feudal" y en parte capitalista. Al mismo tiempo, las comunidades indígenas están en proceso de ser destruidas.

El profundo cambio necesario en la economía y en la sociedad peruana, puede venir por medio del corazón y la mente, a través del espíritu de los pueblos indígenas peruanos, profundamente enraizado en el colectivo, en la vida comunal, y cuya alma "... no es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria."[1]

La obra de Mariátegui, en particular la de los últimos cinco años de su corta vida, es inmensa, él se esfuerza por llevar el marxismo al contexto peruano. En este estudio[2] voy a examinar tres ramificaciones conectadas que desde mi punto de vista, marcan la unicidad de la contribución de Mariátegui para la liberación latinoamericana: (1) sus estudios sobre los indígenas y la tierra según fue presentado en los ensayos reunidos como *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* (2) su periodismo revolucionario de la última década de vida como lo demostró con la fundación y edición de la revista *Amauta* y el periódico *Labor,* (3) sus actividades organizativas que involucraban a los proletarios y campesinos, siempre con los indígenas como centro, así como sus intentos de formar una organización socialista en el último período de su vida.

En el presente capítulo quiero presentar brevemente un resumen sobre las relaciones entre Mariátegui y Marx. En el capítulo 8 presentaré unos comentarios sobre los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* –el análisis de Mariátegui sobre el estado de subdesarrollo de Perú y su concentración en parte de los pueblos indígenas peruanos para la superación de esas condiciones–. En el capítulo 17 examinaré el trabajo y los movimientos marxistas en los cuales participa Mariátegui, así como su periodismo revolucionario como parte de la organización sobre la dialéctica de la organización.

B. Mariátegui y Marx

Unos cuarenta y cinco años después de la muerte de Calos Marx, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui aparecen en forma de libro. Mientras que la primera generación de marxistas europeos posteriores a Marx encara la tarea de analizar y confrontar al capitalismo europeo, en transición desde la competencia al monopolio con sus extensiones al imperialismo, Mariátegui vive la realidad imperialista del Perú de la post-Primera Guerra Mundial, y trabaja para presentar su especificidad. En tanto Lenin, Luxemburgo y Trotsky son testigos y participan al lado del proletariado europeo en huelgas, revueltas y revoluciones, Mariátegui, entre tanto, activo con las clases trabajadoras de Lima, se afana por analizar y delinear la dimensión revolucionaria del campesinado indígena que constituye las cuatro-quintas partes de la población peruana. Mientras Mariátegui está familiarizado con un cierto número de textos de Marx, tiene que re-crear la metodología marxista con vista a analizar la realidad peruana. Y al hacer esto, poner de manifiesto las dimensiones del nexo entre clase y raza en el Perú, de modo que pueda prefigurar uno de los problemas principales del movimiento revolucionario en la última mitad del siglo xx.

Los países no capitalistas, como vías posibles para las revoluciones sociales, tuvieron un considerable interés para Marx. Sus escritos en 1850 sobre la rebelión Taiping de China y las formaciones económicas precapitalistas en sus *Grundrisse,* figuran de modo muy destacado en los puntos de vista de Marx sobre lo que luego se conoció como el Tercer Mundo.[3]

A mediados de la década de 1870 y principios de los 80, Marx vuelve con nueva intensidad sobre las posibilidades revolucionarias en áreas aún no capitalistas: (1) Con posterioridad a su escrito, "La tendencia histórica de la acumulación capitalista" (capítulo 32 de *El Capital),* Marx se ve compelido a diferenciarse de aquellos que quisieran universalizar tal modo de acumulación para la totalidad del mundo.[4] (2) Él escribe varios borradores de una carta a la entonces populista rusa, luego marxista, Vera Zasulich, sobre la posibilidad de que Rusia fuera capaz de lograr el socialismo sin pasar a través de todas las vicisitudes del desarrollo capitalista.[5] (3) Él y Engels escribirían una introducción a la segunda edición rusa de *El Manifiesto Comunista* sobre una ruta de dos direcciones del cambio revolucionario entre el mundo desarrollado tecnológicamente y el mundo subdesarrollado. (4) En este mismo período, Marx comienza a estudiar la obra de un cierto número de antropólogos, comentando y ampliando sus estudios, que incluían sociedades del Nuevo Mundo.[6]

Mariátegui, sin duda alguna, ignorando muchos de los últimos escritos de Marx, y de cara a una sociedad no europea, industrialmente subdesarrollada a inicios del siglo xx, comienza sus propios estudios, observando el desarrollo histórico económico del Perú, la cuestión de la tierra en una sociedad predominantemente agrícola y, lo más importante, a los campesinos indígenas peruanos. Mariátegui rechaza estar limitado por cualquier modelo del así llamado marxismo europeo, y de

ese modo comienza su original trabajo sobre la raza y las clases en el Perú, lo cual ve como indispensable para una interpretación de su realidad.

Mariátegui no realiza una aguda distinción entre los indígenas como campesinos y los indígenas como trabajadores. Él reconoce que los indígenas, que son mineros, son de hecho primariamente campesinos que procuran el "enganche" (es decir, que estuvieron subordinados al enganche) y de ese modo fueron forzados a las minas. "Los indígenas de las minas, en buena parte continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos es un elemento ganado también en la clase campesina."[7] Al mismo tiempo, reconoce que una vez que los indígenas son forzados a convertirse en obreros, pueden alcanzar una nueva dimensión de la conciencia revolucionaria: Los centros de minería son "importantes concentraciones proletarias", que "acercan a los braceros indígenas a obreros industriales, a trabajadores procedentes de las ciudades, que llevan a esos centros su espíritu y principios clasistas."[8] De esa manera, para él, no hay una muralla impenetrable entre los trabajadores y los campesinos en el Perú. A su vez, este nexo entre el trabajador y el campesino ayuda a Mariátegui a formular su punto de vista de la alianza obrero-campesina. Él da un cierto número de pasos concretos para alentar y ayudar a organizar esta alianza obrero-campesina:

1. Propone una nueva forma de periódico, uno específicamente enfocado al problema del campesinado y que va a ser llamado *El Ayllu.*

2. Propone una forma específica de lucha, una auténtica guerra civil contra el gamonalismo (propietario parásito de bienes raíces), y comienza a publicar un boletín especial *Proceso del Gamonalismo –Boletín de defensa indígena*, de forma continua dentro de las páginas de *Amauta.*

3. Analiza el proceso específico de trabajo al cual las masas campesinas están subordinadas, desde el trabajo de *enganche* hasta la *yanacona* (aparcería), y hasta los sistemas comunales indígenas que sobrevivían en la agricultura.

4. Él y los miembros de su organización comienzan un proyecto organizativo entre los mineros a finales de los años veinte.

5. Propone que los indígenas, que devienen proletarizados podrían ser los mejores cuadros para regresar a organizar los centros indígenas:

> Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas la vanguardia obrera dispone de aquello militantes de raza india que, en las minas o los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena regresen temporal o definitivamente a éste. En idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase."[9]

6. Mariátegui reconoce el racismo que ha de ser enfrentado si llega a ser construida cualquier alianza obrero-campesina: "Los indios campesinos no entenderán

de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre."[10]

Así como Mariátegui no ve una aguda separación entre el trabajador y el campesino, no ve la cuestión indígena como algo que puede ser pensado solamente como cuestión de clase, o como una minoría nacional oprimida. La clave para él es la interrelación entre la raza y las clases dentro de la realidad peruana. Los indígenas son ambas cosas, las clases, trabajador/campesino, y la raza, no blancos o mestizos, y son ellos la mayoría en el Perú. De ese modo, Mariátegui rechaza la tesis en que se insistió, como hicieron aquellos en la primera *Conferencia Comunista Latinoamericana,* de que se debe luchar por la autodeterminación sólo como una minoría nacional oprimida y por la demanda de un estado separado. En cambio, Mariátegui insiste en que si los indígenas representan la mayoría, son ambas cosas, trabajadores y campesinos, y no pueden ser encasillados sólo en una categoría, ya sea como ser un estado separado en su condición de raza oprimida o como trabajadores sin conciencia de raza. Más bien, lo que está en juego es la liberación de todo el Perú, con los indígenas como la dimensión decisiva de la revolución social.

Las interrogantes que plantea Mariátegui han reaparecido en América Latina a lo largo del siglo xx, particularmente donde las poblaciones indígenas son mayoritarias o como mínimo, minorías numerosas. Como trabajador y como campesino (frecuentemente la misma persona), y al verse a sí mismo diferente de los blancos o *mestizos* que lo controlan, el indígena ha sido una dimensión decisiva en los procesos revolucionarios en otras regiones de América Latina. La *identidad* es una cuestión central de la liberación latinoamericana. El problema de la identidad y del otro está interconectado en América Latina.

Al discutir sobre las similitudes y las diferencias entre Marx y Mariátegui, es útil conocer cuan familiar Mariátegui puede haber estado con los escritos de Marx. Un estudio afirma que Mariátegui tuvo acceso a los clásicos marxistas en italiano, francés y español, incluido *El Capital,* así como *El Estado y la Revolución* y *El imperialismo, fase superior del capitalismo,*[11] ambos de Lenin.

Mariátegui pudo no haber conocido los *Grundrisse,* en los cuales Marx aborda las formaciones económicas precapitalistas o sus *Cuadernos etnológicos,* ya que estos no estuvieron disponibles en lengua alguna hasta después de su muerte. Lo más probable es que no haya conocido los escritos de Marx sobre Rusia, a pesar de que algunos de estos manuscritos ya se estaban discutiendo a mediados de los años veinte. No se puede encontrar ningún comentario directo sobre las ideas de Marx, sobre los *mir* rusos (ver capítulo 7), aunque Mariátegui aborda los *mir* en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

Mariátegui escribe sus puntos de vista sobre el campesinado indígena peruano después de la Revolución Rusa, una revolución donde el papel del campesinado fue agudamente debatido dentro del movimiento revolucionario en Rusia y en Europa. En los *Siete ensayos de interpretación* no hay discusión sobre el campesinado ruso en revolución, ni tampoco, si acaso hay alguna, sobre la relación vista por Mariátegui, entre este campesinado y el campesinado peruano de finales de los años veinte. No

obstante, él escribe en un tiempo cuando el papel del campesinado está siendo debatido no solamente en Rusia, sino también en China.

Un panorama sobre las similitudes y las diferencias entre Mariátegui y Marx referidas al papel revolucionario del campesinado o los indígenas no puede descansar sobre los comentarios directos de Mariátegui sobre alguno de los textos de Marx, sino que necesitamos examinar cómo cada uno de ellos elige tomar en cuenta aspectos de la cuestión campesina, y cómo cada uno de ellos ve la autodeterminación.

Al repasar los escritos de Mariátegui sobre las comunidades indígenas andinas, no se observan evidencias de que Mariátegui estudie detalladamente el funcionamiento interno de tales comunidades, ni que preste especial atención hacia qué dualidades pueden estar presentes bajo el impacto de cuatro siglos de colonialismo. Él apunta cómo el comunismo inca fue despótico en contraposición a un concepto democrático del comunismo moderno, y advierte contra cualquier retorno acrítico hacia aquellos tipos anteriores de sociedad. Pero, él hace silencio sobre las posibles dualidades dentro de las sociedades indígenas contemporáneas, y en lugar de ello se autolimita sobre algunos aspectos positivos de tales comunidades: "elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas."[12]

Hay un paralelo entre los debates de Marx sobre el modo de producción asiático (ver capítulo 7) y la atención prestada por Mariátegui a las comunidades indígenas campesinas en Perú. El concepto de Marx sobre el modo de producción asiático no implica la supresión de los asuntos de tipo racial o nacional. Es cierto que el modo de producción asiático que describe Marx se había originado mucho antes que los poderes coloniales entraran en China o en la India. Lo mismo pudo haber sido dicho sobre el tipo de producción comunal y la propiedad comunal (aunque bajo un poder centralizado) de las sociedades incas, que Marx brevemente comenta al mismo tiempo que describe ciertas sociedades asiáticas. De esta forma los orígenes de este modo de producción, tanto en Asia como en Perú o México, no involucran directamente la cuestión nacional o colonial.

No obstante, una vez que el colonialismo echa raíces en los países asiáticos, la represión de los asuntos de tipo racial o nacional deviene un factor esencial. Marx describe este proceso con lujo de detalles tanto para China como para la India. Él escribe del imperialismo británico en la India como algo "bárbaro", "destructivo", nivelador de "todo lo que hubo de grandeza y elevado en estas sociedades nativas."[13] En China, Marx saluda la rebelión Taiping contra el "orden del poder traficante de occidente."[14] El racismo de las sociedades coloniales interactúa con el modo de producción asiático.

Cuando Mariátegui escribe sobre la intrusión colonial en el Perú, utiliza la expresión "feudalismo", sin caracterizar la confrontación como involucradora de un modo de producción separado. Pero su caracterización de la intrusión europea como el feudalismo no significa un paralelo directo con el feudalismo de Europa y apunta lo que él considera constituyen diferencias significativas. Lo que Mariátegui capta, que lo pone en concordancia con Marx, es que una vez que la embestida

europea se ha llevado a cabo, entonces, cualquiera que fuera el modo de producción destruido o impuesto, el componente racista está presente en las acciones del colonizador.

Marx y Mariátegui escriben escasamente a medio siglo de diferencia, pero encarando realidades enormemente diferentes. Si Marx, luego de consumir cuatro décadas juzgando las leyes del movimiento de la sociedad capitalista, pudo al final de su vida seriamente discutir la posibilidad de que Rusia encontrara una vía no capitalista para su desarrollo futuro, entretanto Mariátegui, escribiendo desde la perspectiva del Perú semicapitalista, una sociedad subdesarrollada tecnológicamente, pudo escribir que el socialismo presupone "el estado capitalista", lo que no significa que ellos estén diciendo cosas opuestas, o que uno "está en lo cierto" y el otro "equivocado." La realidad objetiva de su última década, Marx la pasó observando a la Rusia de finales de los años setenta y los tempranos ochenta del siglo XIX, y los estudios de Mariátegui sobre el Perú a finales de los años veinte del siguiente siglo fueron realidades históricas muy distintas. Según Marx le recordó a sus lectores, todo depende del contexto histórico en el que se esté observando:

> En varias partes de *El Capital* yo aludo al destino que sufrieron lo plebeyos de la antigua Roma. Originalmente ellos eran campesinos libres, cada cual cultivando su propia parcela de tierra por su propia cuenta. En el curso de la historia romana ellos fueron expropiados. El mismo movimiento que los divorció a ellos de sus medios de producción y subsistencia implicó la formación no solamente de las grandes propiedades agrícolas sino también del gran capital moderno. Y así una buena mañana ocurrió que por un lado se encontraban hombres libres, despojados de todo menos de fuerza de trabajo, y por el otro, con el fin de explotar este trabajo, aquellos que se habían posesionado de toda la riqueza. ¿Qué sucedió? Los proletarios romanos se convirtieron, no en trabajadores asalariados, sino en una turba de holgazanes más abyecta que los antiguos "blancos pobres" en la región sur de los Estados Unidos, y al lado de ellos se desarrolló un modo de producción que no era capitalista sino dependiente de la esclavitud. Por lo tanto, sucesos sorprendentemente análogos pero sucediendo en diferentes contextos históricos, dieron lugar a resultados totalmente diferentes. Al estudiar cada una de estas formas de evolución por separado y luego compararlas entre sí uno puede fácilmente encontrar la clave para este fenómeno, pero uno nunca llegará allí mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general, la suprema virtud de la cual consiste en ser supra-histórica.[15]

Lo que une a Marx y a Mariátegui dentro de estas dos realidades objetivas separadas, es el modo en el cual ambos buscaron vías para remover la sociedad imperante. Para Marx la derrota de la Revolución de 1848 significa solamente la renovada determinación de discernir la ley del movimiento de la sociedad capitalista. *El Capital* fue el resultado de sus estudios y de su desenvolvimiento en la lucha de clases de los años sesenta. En el proceso de esos estudios y después de la gran

Rebelión China de Taiping, Marx emprende la investigación de las sociedades no capitalistas. Estos estudios de épocas progresistas de transformación social le inducen a una concepción del desarrollo de las sociedades, a partir de la fase comunal hasta la capitalista, como un desarrollo que tiene múltiples líneas.

Cuando examinamos los escritos de Marx de su última década, deviene con claridad que esta visión multilineal nos abre varias puertas nuevas para el cambio social, involucrando no sólo una investigación de las formaciones económicas precapitalistas *per se,* sino una búsqueda de nuevas vías hacia la revolución. Esas vías pueden abarcar a las regiones no capitalistas y a las áreas usurpadas por el capitalismo, así como también países tecnológicamente desarrollados. Ya sea que consideremos la especificidad de la sociedad rusa o los estudios de antropólogos acerca de las sociedades del nuevo y viejo mundo, se puede apreciar de que para Marx, el rasgo determinante de ambos está en las vías abiertas hacia la revolución por medio de sujetos revolucionarios que están emergiendo.

Como veremos (en el capítulo 17), el camino revolucionario de Mariátegui de apenas más de una docena de años comienza con la literatura y el periodismo, dentro de la naciente lucha de clases en el Perú, hasta las corrientes revolucionarias de Europa, y luego de regreso al Perú, culmina con las dimensiones de la lucha proletaria, fundamentalmente, la de los campesinos indígenas. Las innumeras variaciones de su desarrollo han conducido a diversos debates sobre el marxismo de Mariátegui. Cuando la singular contribución de Mariátegui en la distinción de la inseparabilidad del socialismo y el indigenismo como núcleo de la realidad peruana es yuxtapuesto a los puntos de vista de Marx sobre los países no capitalistas, entonces la unidad, no el contenido, ni tampoco metodológica, sino de espíritu revolucionario, de una búsqueda del sujeto revolucionario y de las vías hacia la revolución, de tomar la "historia y su proceso", llega a ser muy prominente

Mariátegui capta la importancia crucial de enraizar el análisis de la realidad no sólo en cómo estudiar al Perú, sino en la esencia misma del método de Marx: "El marxismo es un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia."[16] ¿Es posible, que exista una respuesta más sucinta a todos aquellos que quieren hacer de los escritos de Marx algo supra histórico? Cada uno de sus puntos de vista sobre la realidad tienen como meta, la transformación de esta realidad. El punto de vista de Marx sobre las comunidades en los *mir* de Rusia y de Mariátegui sobre las comunidades en las villas indígenas de la *sierra* no es una mirada hacia atrás o simplemente un clamor contra la muy real destrucción de estas formas indígenas. Más bien, para ambos, tanto para Marx como para Mariátegui, la perspectiva es la de discernir una vía hacia el futuro, un futuro donde "el poder humano (podría ser) su propio fin."[17]

Notas

1. José Carlos Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Lima: "Biblioteca Amauta", 1959. p. 32.
2. El material sobre Mariátegui en este estudio apareció de diferentes modos en Eugene Walker Gogol, *Mariátegui y Marx: La transformación social en los países en vías de desarrollo,* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
3. Carlos Marx, *Marx on China, 1853-1850, Artículos del New York Daily Tribune* (London: Lawrence and Wishart, 1968); y los *Grundrisse* (New York: Vantage Books, 1973).
4. Ver: Carlos Marx, "Carta a la editorial de *Otechstvennye Zapiski yecesrtvenniery Zapisky",* en *Late Marx and the Russian Road,* ed. by Teodor Shanin, New York: Monthly Review Press, 1983, pp. 134-37.
5. Ver los borradores en Shanin *Late Marx and the Russian Road*
6. Algunos de estos cuadernos, y no todos, han sido publicados como *Marx's Ethnological Notebooks,* editados por Lawrence Krader, Assen: Van Gorcum, 1972. Entre aquellos aún sin publicar están los materiales de los cuadernos sobre la sociedad inca. Los escritos de Marx sobre "el mundo no capitalista" son discutidos en los capítulos 7 y 16.
7. José Carlos Mariátegui, "El problema indígena", documento enviado al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana, que se celebró en Montevideo, mayo de 1929. Se publicó en *Amauta,* no. 25 (julio-agosto de 1929).
8. Mariátegui, "El problema indígena".
9. Mariátegui, "El problema indígena".
10. Mariátegui, "El problema indígena".
11. Harry E. Vanden, *Mariátegui: influencias en su formación ideológica.* Lima: Biblioteca Amauta, 1975.
12. Mariátegui, *Siete ensayos,* p. 42.
13. Carlos Marx, "La dominación británica en la India", Obras Escogidas, vol. 1, Moscú: Editorial Progreso, 1973, pp. 499, 505.
14. Marx, *Marx on China.*
15. Karl Marx, "Carta al Consejo Editorial de *Otechstvennye Zapiski",* en *Late Marx and the Russian Road.*
16. Mariátegui, "Mensaje al congreso obrero", en *Amauta,* no. 5 (enero de 1927), p. 35.
17. Carlos Marx. *Capital,* t. 3, New York: Random House, 1981, p. 959.

Capítulo 5

La inmersión incompleta de la Teología de la Liberación en el humanismo de Marx

A. Gustavo Gutiérrez: un manifiesto de y para la liberación

El poder y la creatividad de la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez ha sido un polo de atracción, por más de un cuarto de siglo, en la lucha por la liberación Latinoamericana.[1] Al mismo tiempo, ha sido como un pararrayos frente a la jerarquía de la iglesia y de los poderes gobernantes fuera de ella. Esta dualidad de atracción y ataque se ha debido a que la *Teología de la Liberación* es un manifiesto genuino de y para la liberación humana.

Debido a que su trabajo ha sido centro de atención de los debates, tanto fuera como dentro de la teología de la liberación, quiero comenzar centrándome en ciertos temas de Gustavo Gutiérrez que abordan enérgica y apasionadamente las cuestiones de la liberación latinoamericana y que exaltan la dimensión del otro. Sus temas incluyen: un concepto de la liberación enraizado en la historia corriente de la praxis social latinoamericana, las masas del continente como sujetos de la transformación social que se desarrollan a sí, un concepto de la teología de la liberación abarcador de ambas cosas, la acción y la reflexión crítica, y de un espíritu de crítica que comprende a la iglesia establecida así como a conceptos incompletos de la teoría económica y social sobre la realidad latinoamericana. Estos conceptos abren la puerta al pensamiento de Marx en el examen de la realidad latinoamericana.

Al mismo tiempo, tendré en cuenta para la teología de la liberación, un problema que ha sido hilo central a lo largo de las discusiones sobre sus fundamentos filosóficos: ¿Es suficiente para el concepto de la liberación estar enraizado en una

reinterpretación radical de la historia de América Latina, alcanzando incluso una filosofía de la historia latinoamericana integral al concepto de las masas del continente como sujetos autoconcientes de su propia liberación, sin un examen sostenido de la dialéctica hegeliano-marxista? Planteándolo de modo distinto, ¿puede un concepto de la liberación humana latinoamericana ser viable si este está arraigado en la historia y el sujeto social, pero no incluye los momentos clave de la filosofía de Hegel y Marx?

La noción de la liberación y la lucha por ella están en el centro del proyecto de Gutiérrez: "la noción de liberación resulta más exacta y abaracador: ella hace notar que el hombre se transforma conquistando su libertad a lo largo de su existencia y de la historia."[2] Él anota tres enfoques sobre el proceso de la liberación:

> Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de los pueblos, clases y sectores sociales oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y a los pueblos opulentos... Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación de hombres y mujeres en el que estos van asumiendo conscientemente su propio destino... hablar de liberación nos conduce más fácilmente a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia... Estamos ante tres niveles de significación de un proceso único y complejo... que se implican mutuamente. Una visión cabal de la cuestión supone que no se les separe.[3]

Gustavo Gutiérrez contrapone la liberación al desarrollo, el cual él ve como un proceso limitante y ensombrecedor, un proceso que se origina en la dualidad del subdesarrollo y el desarrollo, expresando la "angustia de los países pobres comparados con los países ricos." El "desarrollismo" "pasó así a ser sinónimo de reformismo y modernización" siendo "contraproducente para lograr una verdadera transformación." En contraste la "liberación expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término desarrollo."[4]

La riqueza del concepto de la liberación de Gustavo Gutiérrez no ha sido agotada anteriormente. Su concepto de la liberación está estrechamente vinculado a la praxis histórica que caracteriza este momento en América Latina, y quiere llegar también al futuro: "El presente de la praxis liberadora está, en lo más hondo de él, preñado de futuro."[5]

El presente, en la expresión de posibilidad para el futuro, le permite a Gustavo Gutiérrez proyectar un concepto de la utopía que no es ni la inmortalidad, ni un futuro abstracto desconectado de la realidad: "La utopía, contrariamente a lo que el uso corriente sugiere, está marcada por su *relación a la realidad* histórica presente... La utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente... Pero la utopía es, también, un anuncio. Anuncio de lo que todavía no es, pero que será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad." Ella es una praxis histórica y es la transición, la vía hacia ese futuro. Tal praxis es la dimensión que permite a una utopía ser "como movilizadora de la historia y subversiva del orden

existente. Si la utopía no lleva a una acción en el presente, es una evasión de la realidad."[6]

La praxis histórica de la liberación no es lo que hace a la teología de la liberación un nuevo tema, sino "una *nueva manera* de hacer teología" y que está ligada, precisamente, a "la transformación liberadora de la historia de la humanidad."[7] Para G. Gutiérrez, es precisamente la praxis la que libera la reflexión crítica de la teología. Una teología tal está abierta "al don del Reino de Dios", cuando esta es una reflexión crítica precisamente de esta praxis histórica, liberadora: "en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal."[8] Los conceptos de G. Gutiérrez están enraizados en esta praxis liberadora en curso. En América Latina, apunta, "estamos en pleno proceso de fermentación revolucionaria."

El concepto de un sujeto revolucionario emergente en América Latina es central en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez:

> El hombre se percibe como una subjetividad creadora... El hombre latinoamericano, al participar en su propia liberación, toma gradualmente las riendas de su iniciativa histórica y se percibe como dueño de su propio destino; además, en la lucha revolucionaria se libera, de una manera u otra, del tutelaje de una religión alienante que tiende a la conservación del orden.[9]

Él no separa esta realidad, esta praxis revolucionaria, de poner a prueba la iglesia, de la crítica a la iglesia establecida:

> La realidad latinoamericana, el *momento histórico* que atraviesa América Latina, es *profundamente conflictual*... Ante el proceso de liberación, la iglesia latinoamericana se halla fuertemente *dividida*... En América Latina, la iglesia debe situarse en un continente en proceso revolucionario... No juzgarla en favor de los oprimidos de América Latina es hacerlo en contra."[10]

Todo, desde la iglesia hasta la realidad opresiva en todas sus formas sociales y hasta la teología misma, es visto a través del prisma del proceso de la liberación practicado por las masas latinoamericanas como sujetos autopropulsores del cambio social: "En última instancia, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios... Cuando ellos sean los gestores de su propia liberación."[11]

Es fuera de este período de praxis histórica revolucionaria que Gustavo Gutiérrez es capaz de vislumbrar la historia, no solamente como 500 años de opresión, dominación y dependencia, sino como un proyecto de liberación: "Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, es percibir la libertad como una conquista histórica." Ciertamente, para él, "la participación en el proceso de liberación nos

permite adquirir una vivencia más concreta de esa situación de dominación, percibir su densidad, y lleva a desear conocer mejor sus mecanismos."

La comprensión de parte del mecanismo involucrado se pone de manifiesto cuando Gustavo Gutiérrez es capaz, al mismo tiempo, de apreciar la "Teoría de la Dependencia", que ha demostrado "el subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, el cual aparece entonces en su verdadera faz: como el subproducto histórico del desarrollo de otros países" y mantener una distancia crítica de sus debilidades: "la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa sus análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial."[12]

Él no evita el concepto de lucha de clases, que no es un asunto de voluntad o de promoción, sino un hecho: "'Propugnar' la lucha de clases es, pues, rechazar que haya opresores y oprimidos, pero un rechazo sin fraudes, ni cobardías: reconocer que el hecho está ahí y que divide profundamente a los hombres, para poder atacarlo en su raíz y crear así las condiciones de una auténtica comunidad humana."[13]

La crítica en Gutiérrez, no sólo se dirige a la iglesia establecida y al análisis incompleto económico, sino que se extiende al concepto de la teoría socialista en América Latina: "Uno de los más grandes peligros que acechan, en efecto, la construcción del socialismo –urgido por tareas inmediatas– en Latinoamérica es carecer de una teoría sólida y propia. Propia, no por prurito de originalidad, sino por elemental realismo histórico."[14]

¿Cuáles son las propias fuentes de la teoría de Gustavo Gutiérrez? Y ¿alcanza él, más allá de una teoría específica estar cimentado en una filosofía íntegra? No hay dudas de que él se coloca a sí mismo en la Biblia. Pero también aborda a dos pensadores y filósofos esenciales que nosotros hemos tomado ya: Hegel y Marx. Su breve discusión de Hegel es ante todo a partir de la misma sección de la *Fenomenología del espíritu* –el concepto del reconocimiento en la sección de señor y siervo– hacia el cual han sentido atracción otros pensadores latinoamericanos. Gustavo Gutiérrez comienza por tomar a Hegel "introduciendo vitalmente y con urgencia el tema de la historia" en la filosofía. Tomando el reconocimiento, escribe también del concepto de Hegel que "la historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad." El énfasis de G. Gutiérrez es sobre el proceso histórico, el paso, por medio del cual la humanidad se mueve "de la conciencia de la libertad a la libertad real."[15] Esto es una breve lectura de Hegel que G. Gutiérrez reconoce ha sido influenciada por Kojeve.

Sin embargo, lo más estimulante no son los breves argumentos de G. Gutiérrez sobre Hegel como su introducción al pensamiento de Marx. Él hace esto no sólo a través de los "análisis de clase" o "económicos", sino aún más significativamente, en relación con el concepto de Marx sobre la praxis. Esto es el comienzo de una profundización en el marxismo de Marx.

Según G. Gutiérrez nota: "La teología contemporánea se halla en insoslayable y fecundo diálogo con el marxismo. Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión

sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia."[16] Este comentario viene después que ha citado la expresión de Sartre de que "el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, no es superable."[17]

Para G. Gutiérrez, "una confrontación de alto nivel teórico y práctico [con el marxismo] es necesaria" lo cual extiende más allá de un "diálogo" entre el cristianismo y el marxismo. Lo que tal vez sea más notable en la discusión de G. Gutiérrez sobre Marx es su atracción hacia los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Es aquí que él ve la existencia de puntos de vista convergentes en las posiciones inspiradas del marxismo. Así (1), él cita del manuscrito "Propiedad privada y comunismo" que "la cancelación positiva de la propiedad privada... no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato,* exclusivo, no sólo en el sentido de la posesión, del *tener.*"(2) Él está conciente de la "Crítica a la dialéctica hegeliana", como parte del profundo aprecio de Marx hacia la *Fenomenología* de Hegel. Él ve a Marx situado "equidistante tanto del materialismo antiguo como del idealismo o para decirlo en términos más exactos, presenta su posición como la superación dialéctica de ambos."[18] En esto, Gustavo Gutiérrez reconoce la separación de Marx a partir de Feuerbach.

Pero, nuestro propósito no es seguir cada uno de los comentarios de G. Gutiérrez sobre Marx.[19] Más bien, es para indicar que en los años sesenta y a inicios de los setenta, Gustavo Gutiérrez comenzó una exploración muy necesaria del pensamiento de Marx. En la *Teología de la Liberación,* no se avergüenza de investigar las ideas de Marx.

En *La fuerza histórica de los pobres* [20] de 1979, Gustavo Gutiérrez, continúa en el espíritu de la *Teología de la liberación*. Este libro es una colección de ocho textos escritos a mediados y finales de los años setenta y lo que con gran fuerza comienza a destacarse es el reconocimiento del movimiento desde abajo, el "poder de los pobres." Los últimos años de América Latina se caracterizan por el descubrimiento real y exigente del mundo del otro: el pobre, el oprimido, la clase explotada... el 'otro' de esa sociedad –las clases populares explotadas, las culturas oprimidas, las razas discriminadas– comienza a hacer oír su propia voz."[21]

Gustavo Gutiérrez muestra una gran sensibilidad hacia "el otro." Una sección de este trabajo se titula "El mundo del otro;" otra, "La otra historia; la historia del otro." Él dice que "El pobre, el otro, surge como relevador del totalmente otro."[22] Y más tarde, "Y esta generación empieza apenas a romper con el sistema imperante y a descubrir al 'otro' del mundo en el que todavía vive... Aceptar la palabra es convertirse al otro en los otros."[23]

Así continúa también sus comentarios perspicaces sobre Marx: "En tanto es un factor humanizante que transforma la naturaleza, el trabajo tiende a construir la sociedad que es más justa y más digna del ser humano –como Marx claramente lo vio."

Hoy, el manifiesto de Gustavo Gutiérrez permanece como un importante punto de referencia para la liberación de América Latina. Sin embargo, a mediados de los

años ochenta y con la publicación de *La verdad los hará libre: confrontaciones,*[24] tuvo lugar un cambio sustancial en su pensamiento. Con posterioridad a la publicación de la *Teología de la liberación,* fue sometido a un sostenido ataque de parte de los críticos conservadores de la jerarquía de la iglesia Católica. En la conducción de un diálogo con esos críticos, G. Gutiérrez no se retiró, sino defendió y desarrolló su posición. Pero sus comentarios refrendados vía Marx se hicieron variables. Hubo alguna que otra vez, una consideración de Marx, pero sólo una reducción al "análisis marxista." Hubo un "esfuerzo por captar la realidad social" en la cual una "herramienta" –"las ciencias sociales"– son usadas.[25] Dentro de "... las ciencias sociales contemporáneas hay un cierto número de elementos que vienen del análisis marxista."[26] En lo que respecta a cualquier concepción filosófica del marxismo: "... está por demás decir que la filosofía marxista de la persona humana y del ateísmo nunca han representado algún papel en la teología de la liberación."[27] Más adelante escribió: "No obstante, nunca pretendimos en teología de la liberación hacer uso exclusivo e íntegro del análisis marxista, y muchos menos una especie de síntesis entre fe y análisis marxista."[28]

Dos aspectos parecen ser cruciales:

(1) Gustavo Gutiérrez realiza aquí una amalgama de Marx y del así llamado marxismo posterior a Marx. Este tipo de marxismo post-Marx ha pregonado unas formas truncas y vulgarizadas de las ideas de Marx durante gran parte del siglo xx. De esta manera, G. Gutiérrez en buena lid puede ser visto como opositor "de la versión totalitaria de la historia que niega la libertad de la persona humana", pero falla al notar que tal forma y práctica son exactamente opuestas a la visión y a la práctica de Marx. Tal forma vulgarizada es otro lado del capitalismo, del capitalismo de estado, y tiene mucho más en común con el capitalismo a puertas cerradas que con algún proyecto de liberación que emane de Marx. Lanzar un vistazo a los sucesos que rodearon el colapso de los estados comunistas totalitarios muestra esto con gran claridad.

(2) Mientras que Marx fue un ateo, él no hizo del ateísmo su religión. De hecho, el punto de vista de Marx sobre la dualidad dentro de la religión, la de los oprimidos y la religión de los opresores –"El sufrimiento religioso es, por una parte, la expresión del sufrimiento real y, por la otra, la protesta contra el sufrimiento real"[29]– seguramente tiene una mayor afinidad con el concepto de la teología de la liberación acerca de la opresión, que con cualquier otro de las prácticas totalitarias de hoy conducidas bajo el nombre de Dios o del ateísmo.

¿Dónde se encuentra la base de la retirada de G. Gutiérrez? Por una parte está, con certeza, dentro de los ataques feroces lanzados sobre sus ideas tanto desde dentro como de fuera de la iglesia. Pero según hemos advertido, G. Gutiérrez es un ardiente defensor de muchas de sus ideas contra tales ataques, y quisiera sugerir otras dos fuentes. A mediados de los años ochenta hubo tal vez un punto de vista más pesimista de las aperturas asequibles para los movimientos de liberación en América Latina. A pesar de que los sandinistas estaban en el poder en Nicaragua, la guerra de los contra financiada por Reagan estaba a toda máquina. En Guatemala, el

gobierno de derecha y los militares estaban desarrollando constantes asaltos asesinos contra cualquier elemento que se vislumbrara como opositor. En El Salvador, la batalla entre el gobierno militar y la guerrilla se hacía feroz, más en cierta forma estaba estancada. Imperaba un reino de terror conducido por escuadrones de la muerte paramilitares conectados de un modo o de otro con el poder del gobierno. Adicionalmente, la profundización de la pobreza a lo largo de gran parte de la América Latina en los años ochenta, hubo de plantear cuestiones esenciales sobre la alimentación, la vivienda y en algunos casos significó menos posibilidades para lograr un involucramiento más activo en los movimientos sociales.

¿Qué le sucede a la teología de la liberación arraigada en la praxis social de las masas de América Latina cuando debido a la realidad cambiante, la praxis no puede sostener la forma de masas que ella tuvo con anterioridad?

Este cambio en las posibilidades emancipadoras, sin embargo, no explica adecuadamente, según mi punto de vista, las miras de G. Gutiérrez desde mediados de los años ochenta y en los posteriores. Después de todo, su manifiesto para la liberación y de la liberación fue creado bajo las grandes dificultades de las dictaduras militares y de la ideología de la guerra fría, aun cuando fue puesto en marcha bajo el impacto del giro revolucionario de Cuba y las crecientes protestas sociales desde abajo a lo largo de la América Latina, incluyendo las comunidades cristianas de base.

Quisiera plantear que otra fuente importante para los puntos de vista diferentes de G. Gutiérrez a partir de mediados de los años ochenta están relacionados con el hecho de que su examen sobre Marx fue incompleto. Tan importante como el énfasis de G. Gutiérrez en las ideas de Marx sobre la praxis humana liberadora está en que esto solamente no capta el concepto revolucionario del humanismo de Carlos Marx.

La transformación de Marx de la revolución filosófica de Hegel en la filosofía de la revolución, fue un proyecto tan revolucionario como lo fueron sus escritos que emergieron de la praxis de las masas de 1844, las revoluciones de 1848 o la Comuna de París de 1871. La filosofía dialéctica y la creatividad de las masas fueron ambas fundamentos esenciales para la cosmovisión de Marx en desarrollo.

Algunos de los más grandiosos saltos teóricos de Marx aparecieron en períodos posteriores a las derrotas, cuando Marx regresó a sus estudios, dejando a un lado las formas revolucionarias de organización que ya no se ajustaban al momento histórico. Esto es lo que en momentos tales se puede ver del enraizamiento de Marx, no sólo en los nuevos sujetos emergentes de la revolución, sino en la filosofía misma.

B. El arraigo de Marx en la filosofía misma

La indagación de G. Gutiérrez en el pensamiento de Marx se concentra en el marxismo como práctica revolucionaria enraizada en la historia, una concepción central a distinguir. Pero Gustavo Gutiérrez no fijó su atención en el marxismo como una

filosofía para la liberación humana. Estar enraizado en la historia y en los movimientos sociales de masas es de importancia crítica. Pero en Marx esto es inseparable de la necesidad de estar arraigado en la dialéctica de la filosofía, en el automovimiento de la idea.

Si se desarrolla un concepto del cambio social sin esa labor teórica que fluya desde la plenitud de una filosofía revolucionaria, entonces: ¿Qué le sucede a esa teoría cuando el movimiento social, el momento histórico ha cambiado? ¿Qué recurso se tiene para la reconceptualización de una teoría en tales momentos, si la dialéctica de la filosofía no está presente? ¿Cómo uno mantiene el rumbo?

El examen sobre Marx de la teología de la liberación fue sólo un comienzo de la necesaria exploración de sus ideas. Tómese, por ejemplo, el ensayo de Marx "Propiedad privada y comunismo" de los Manuscritos de 1844. ¿Qué punto de partida puede ser encontrado allí, no sólo para la teología de la liberación, sino para otras dimensiones de los movimientos de liberación latinoamericanos? ¿Cómo pueden estos escritos ayudar en la renovación y en la reconceptualización de la lucha por la liberación para este período histórico?

El desarrollo de Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* implica, al mismo tiempo, una interrupción triple y la proyección de un "minucioso naturalismo o humanismo." La interrupción triple, con la visión ahistórica del capitalismo de la economía política clásica, con la deshumanización de la idea en la dialéctica hegeliana, y con el "comunismo vulgar", liberó las energías creadoras de Marx para formular su visión filosófica de una praxis revolucionaria hacia un "humanismo completo" o "un naturalismo", que fue más allá incluso del "comunismo positivo." Este fue el concepto filosófico revolucionario de Marx al cual él volvió una y otra vez en su vida.

En el capítulo 3 examinamos la "Crítica a la dialéctica hegeliana" de Marx. Aquí quiero concentrarme en el manuscrito "Propiedad privada y comunismo" de los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Este ensayo contiene una doble dimensión de crítica de proyección hacia el futuro. Tal vez, ello pueda lanzar luz en la manera cómo la teología de la liberación pudiera encontrar una re-creación de su propia e importante relación hacia la liberación latinoamericana.

Lo que queda claro es que resulta imposible separar el marxismo de Marx, que alguien ha llamado "un método de análisis", del marxismo como una filosofía de la liberación humana sin violentar el concepto del nuevo humanismo de Marx. Esto no es sólo asunto de la teología de la liberación, sino de los marxistas post-Marx, quienes eligen truncar a Marx y presentarlo como un "economista" o como un "materialista" y fundador del "socialismo científico", o incluso como un "filósofo" abstraído de su práctica en las luchas por la liberación de sus días. En lugar de aceptar tales puntos de vista, sigamos la pista en ciertos detalles del ensayo "Propiedad privada y comunismo."[30]

Lo que inmediatamente queda claro de este ensayo es cuán distante se encuentra Marx del "comunismo vulgar" (expresión suya), el cual reduce todas las cuestiones a las relaciones de propiedad y posesión. Mientras él estaba escribiendo sobre

los comunistas vulgares de su tiempo y no tenía una bola de cristal para ver el comunismo vulgar del capitalismo de estado de nuestra era –desde Rusia y China hasta los poderes menores que afirman ser socialistas– él dibujó una línea muy definida entre la forma vulgar y su propia visión, que se levanta hasta nuestros días como división entre el humanismo genuino y el capitalismo de estado totalitario llamado a sí mismo como comunismo. Según escribe Marx,

> ...el *comunismo* es la expresión positiva de la anulación de la propiedad privada... En su primera forma es sólo una *generalización* y *consumación* de esta relación. Se muestra como tal en una doble forma: primero, el dominio de la propiedad *material* es de tal magnitud que quiere destruir *todo* lo que no es posible ser poseído por todos como *propiedad privada.* Quiere abstraer *por la fuerza* del talento, etc. El único propósito de la vida y la existencia es la *posesión* directa, física. No se elimina la categoría de *trabajador* sino que se extiende a todos los hombres.[31]

Luego Marx sugiere que el comunismo que le da carácter universal a la abolición de la propiedad privada, tiene su paralelo en la ubicación de las mujeres en la sociedad de clases:

> Finalmente, esta contraposición de propiedad privada universal y propiedad privada, encuentra expresión en la forma bestial de contraponer al *matrimonio* (por cierto una *forma de propiedad privada exclusiva),* la *comunidad de las mujeres,* en que la mujer se convierte en sujeto de propiedad *colectiva y común.* Puede decirse que esta idea de la *comunidad de las mujeres* entrega el *misterio* de este comunismo, todavía completamente grosero e irracional.[32]

El ataque no disminuye: "Al negar la personalidad del hombre en todas las esferas, este tipo de comunismo no es en realidad otra cosa que la expresión lógica de la propiedad privada que es esta negación."[33] Aquellos que señalan que a Marx no le preocupaba lo individual deberían notar su insistencia en lo individual como esencial. "Debemos evitar el establecimiento de la sociedad como una abstracción y ver "hasta qué punto (el hombre) en su existencia individual es al mismo tiempo un ser social."

Marx está distinguiendo entre dos tipos de comunismo: el comunismo vulgar al cual lo he mostrado atacándolo, y el comunismo como "superación positiva de la propiedad privada." En el segundo caso, "en tanto que naturalismo acabado se iguala al humanismo, y como humanismo acabado iguala al naturalismo; es la resolución genuina del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre." Pero, como veremos pronto, esta no es su última palabra sobre el asunto en este ensayo.

En primer lugar, por supuesto, queremos captar cual es el significado de esta "supresión positiva de la propiedad privada." Y quiero enfatizar de nuevo respecto a lo que he escrito anteriormente sobre la relación entre la propiedad privada y el

trabajo enajenado: Para Marx la propiedad privada no es independiente del trabajo enajenado. Más bien, proviene precisamente del trabajo enajenado: "Esta propiedad privada *material,* directamente sensorial, es la expresión sensorial material de la vida *humana enajenada.* Su movimiento –producción y consumo– es la revelación sensorial del movimiento de toda la producción a partir de ahí, es decir, la realización o realidad del hombre."[34]

La trascendencia de la propiedad privada no fue un fin en sí mismo, pero sí está íntimamente entretejido con la abolición "de todo tipo de enajenación": "La supresión positiva de la *propiedad privada* como la apropiación de la vida *humana* es, pues, la supresión positiva de toda enajenación: es decir, el retorno del hombre de la religión, familia, estado, etc., a su modo *humano, social* de existencia."[35]

Sólo a este nivel se puede crear una sociedad donde la oposición entre la existencia humana natural y la existencia humana han trascendido:

> La esencia humana de la naturaleza existe primero sólo para el hombre social; porque sólo allí existe para él la naturaleza como el lazo con el hombre –como su existencia para el otro y la existencia del otro para él... Sólo aquí lo que es para él su existencia natural se ha convertido en su existencia humana, y la naturaleza en hombre para él. De este modo la sociedad es la unidad consumada en sustancia de hombre y naturaleza –la verdadera resurrección de la naturaleza– el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza llevados a su plenitud."[36]

Marx ve a la sociedad de clases como la prehistoria de la humanidad, donde jamás se encuentra la totalidad de lo que es y puede ser la sociedad humana. La sociedad burguesa no permite la expresión genuina del ser humano, sólo la estrechez de la apropiación vista a través de los lentes distorsionadores de la propiedad privada y la posesión:

> La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto es *nuestro* solamente cuando lo tenemos –cuando existe para nosotros como capital, o cuando es directamente poseído, comido, bebido, usado, habitado, etc., en fin, cuando es *usado* por nosotros. Aunque la propiedad privada también concibe todas estas realizaciones directas de posesión como *medios de vida,* y la vida a que sirven como medio es la *vida de la propiedad privada:* el trabajo y su conversión en capital.[37]

En contraste existe la riqueza de apropiación en la cual el genuino ser humano está representado como la "apropiación de la vida humana:"

> El hombre se apropia de su esencia total de una manera total, es decir como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo –ver, oír, olfatear, gustar, sentir, pensar, juzgar, percibir, desear, actuar, amar– en resumen, todos los órganos que son directamente sociales en su forma, están en su orientación *objetiva* o

> en su *orientación hacia el objeto,* la apropiación de este objeto, la apropiación del *mundo humano;* su orientación hacia el objeto es la *manifestación del mundo;* su orientación hacia el objeto es la *manifestación del mundo humano.*[38]

Contra la estrecha práctica de posesión, Marx está planteando un continente entero de praxis: "De este modo el hombre es afirmado en el mundo objetivo no sólo en el acto del pensamiento, sino con *todos* sus sentidos."[39]

Marx, al plantear filosóficamente las contradicciones en el seno de la propiedad privada y en el comunismo vulgar, rechaza separar su visión del humanismo de la praxis para traer su punto de vista sobre la realidad: "... se verá cómo la resolución de la antítesis *teórica* es *sólo* posible de una manera *práctica,* en virtud de la energía práctica del hombre. Por lo tanto, su resolución no es en modo alguno sólo un problema de conocimiento, sino un problema *real* de la vida, que la *filosofía* no podría resolver, precisamente porque concebía este problema *simplemente* como problema teórico."[40]

Consecuentemente, Marx postula un concepto de la filosofía como la unidad de idealismo y materialismo, como una negativa a separar la historia, la praxis y el pensamiento: "Todo el curso de la historia es, por consiguiente, tanto el hecho real de su génesis (el del nacimiento de su existencia empírica) como su conciencia pensante: es el proceso aprehendido y conocido de su devenir."[41]

No podemos hacer aquí total justicia hacia lo que Marx está sacando de una roca virgen en "Propiedad privada y comunismo" y en sus otros ensayos tempranos: las relaciones humanas hacia la naturaleza, hacia la industria, el asunto de las relaciones entre hombre-mujer –todo esto presentado de una forma que nos invita a investigar mucho más allá en Marx.

Así, Marx termina su ensayo no en el ateísmo, el cual no es una mediación necesaria, según plantea, sino en el socialismo: "... pero el socialismo como tal no tiene necesidad de esta mediación."[42] Ni tampoco, concluye él aun con el comunismo positivo como el final o punto de parada. En su lugar, llega al desarrollo humano, a la forma de la sociedad humana:

> El comunismo es la posición en cuanto a negación de la negación, y es entonces la fase de hecho necesaria para la próxima etapa del desarrollo histórico en el proceso de emancipación y recuperación humanas. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero tal comunismo no es el objetivo del desarrollo humano: la estructura de la sociedad humana.[43]

Notas

1. Gustavo Gutiérrez. *Teología de la liberación. Perspectivas.* Lima: CEP, 1971 (5ta edición, 1987).
2. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* p. 10.
3. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* pp. 59-60.

4. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* pp. 43-44.
5. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* p. 33.
6. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* pp. 297-298.
7. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* p. 34.
8. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* p. 34.
9. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* pp. 86, 88-89.
10. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* pp. 170, 171, 172, 173.
11. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* p. 375.
12. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* pp. 105-106, 113.
13. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* pp. 342-343.
14. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* p. 120.
15. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* pp. 47-48.
16. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* pp. 25-26. Hay ediciones en español de esta obra de G. Gutiérrez donde "se cambia" *diálogo* por *confrontación* entre la teología de la liberación y el marxismo, precisamente en esta frase que se cita (Nota del Traductor).
17. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* p. 25.
18. Gutiérrez. *Teología de la liberación,* p. 48.
19. Lo que no queda claro en Gustavo Gutiérrez es su visión sobre ciertas interpretaciones de Marx, particularmente de L. Althusser. De tal guisa parece aceptar, al menos en parte, como "justificable", el reclamo de Althusser a dividir al Marx de 1844 del así llamado Marx de la ciencia de la historia, del Marx maduro. Al mismo tiempo Gustavo Gutiérrez apunta "la rigidez" de esta posición y menciona otras fuentes cuyas interpretaciones no restan en tal división.
20. Gustavo Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1979.
21. Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres,* p. 65.
22. Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres,* p. 92.
23. Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres,* pp. 117, 119.
24. Gustavo Gutiérrez, *La verdad los hará libres: confrontaciones,* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1986.
25. Gutiérrez *La verdad los hará libres: confrontaciones,* Ver: "Ciencias sociales y marxismo", pp. 85-90.
26. Gutiérrez *La verdad los hará libres: confrontaciones,* p. 22.
27. Gutiérrez *La verdad los hará libres: confrontaciones,* p. 54.
28. Gutiérrez *La verdad los hará libres: confrontaciones,* p. 55.
29. Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* en *Crítica del derecho político hegeliano,* La Habana: Edit. de Ciencias Sociales, 1976, p. 14.
30. Carlos Marx. "Propiedad privada y comunismo". *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.* Santiago de Chile: Austral, 1960, pp. 98-117.
31. Marx, *Manuscritos,* p. 99.
32. Marx, *Manuscritos,* p. 99.
33. Marx, *Manuscritos,* p. 100.
34. Marx, *Manuscritos,* p. 103.
35. Marx, *Manuscritos,* p. 103.
36. Marx, *Manuscritos,* p. 104.
37. Marx, *Manuscritos,* p. 107.
38. Marx, *Manuscritos,* p. 106.
39. Marx, *Manuscritos,* p. 109.
40. Marx, *Manuscritos,* p. 110.
41. Marx, *Manuscritos,* p. 102.
42. Marx, *Manuscritos,* p. 116.
43. Marx, *Manuscritos,* p. 116.

Parte II

El encarcelamiento del otro: la lógica del capitalismo en suelo latinoamericano

Capítulo 6

Las realidades económicas: las venas de América Latina están aún abiertas. El monstruo del neoliberalismo del capitalismo actual

Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Toda la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos naturales y los recursos humanos. El modo de producción y la estructura de clases de cada lugar han sido sucesivamente determinados, desde fuera, por su incorporación al engranaje universal del capitalismo. A cada cual se le ha asignado una función, siempre en beneficio del desarrollo de la metrópoli extranjera de turno, y se ha hecho infinita la cadena de las dependencias sucesivas, que tiene mucho más de los eslabones, y que por cierto también comprende, dentro de América Latina, la opresión de los países pequeños por sus vecinos mayores y, fronteras adentro de cada país, la explotación que las grandes ciudades y los puertos ejercen sobre sus fuentes internas de víveres y mano de obra... Para quienes conciben la historia como una competencia, el atraso y la miseria de América Latina no es otra cosa que el resultado de su fracaso. Perdimos; otros ganaron. Pero ocurre que quienes ganaron, ganaron gracias a que nosotros perdimos: la historia del subdesarrollo de América Latina integra, como se ha dicho, la historia del desarrollo del capitalismo mundial. *Nuestra derrota estuvo siempre implicada en la victoria ajena; nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para alimentar la prosperidad de otros: los imperios y sus caporales nativos. En la alquimia colonial y neocolonial, el oro se transfigura en chatarra, y los alimentos se convierten en veneno.*

Eduardo Galeano

Una modalidad de capitalismo conocida como neoliberalismo ha sido implantada en el continente latinoamericano. Llegó a Chile en los años setenta, seguido del brutal derrocamiento perpetrado contra Salvador Allende y el "experimento socialista" chileno a manos de Augusto Pinochet. Las políticas económicas neoliberales suscitadas en los Estados Unidos se casaron con la dictadura militar. Menos de una década después de la crisis de la deuda de 1982, iniciada cuando México fue incapaz de satisfacer sus obligaciones de pago, las políticas neoliberales se convirtieron en la vía para extender los cambios económicos en América Latina. Durante las pasadas dos décadas, el modelo neoliberal estranguló las alternativas económicas, abrumando a un capitalismo patrocinado por el estado basado en una industrialización por sustitución de importaciones, que había pretendido fomentar el desarrollo de las economías semidependientes y nacionalistas en América Latina.

Los voraces apetitos del neoliberalismo han engendrado hambre a lo largo y ancho del continente. En América Latina, la pobreza, de hecho, la indigencia, ha devenido un modo de vida. Impuesto ante todo a través de la coerción económica – rigurosas condiciones de reestructuración de la deuda, la privatización de las compañías en poder del estado, el incremento de la inversión extranjera directa, la devaluación de la moneda, los drásticos cortes obligatorios en los gastos sociales– el capitalismo salvaje del neoliberalismo es pregonado como la vía de desarrollo para el mundo subdesarrollado tecnológicamente. Lo que en realidad ha traído, es un agudo incremento en los niveles de pobreza de las masas latinoamericanas, una reestructuración de las relaciones del capital con los trabajadores en las áreas rurales y urbanas, una intensificación de la destrucción medioambiental y una creciente penetración de la dominación extranjera en lo económico y lo político, particularmente por parte de los Estados Unidos. Las "venas abiertas de América latina" han devenido hoy auténtica hemorragia.

A. La pobreza como modo de vida

Como nunca antes en la historia de América Latina y el Caribe, hoy viven más personas en condiciones de pobreza.[1] Más de 210 millones, un 40 % de los latinoamericanos, se hallan bajo la línea de pobreza, con cerca de un 20 % de los núcleos familiares viviendo en la completa indigencia. La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) reporta que uno de cada seis núcleos familiares no pueden satisfacer sus necesidades nutritivas básicas aun cuando gastara todos sus ingresos en la comida.

Mientras el porcentaje de la población rural indigente, es superior al de los residentes urbanos pobres (33 por ciento contra 12 por ciento en 1994), el aumento de la indigencia, que crece en unos 6,4 millones entre 1990 y 1994, se concentra casi exclusivamente en las áreas urbanas. El número total de indigentes urbanos, así como el de pobres urbanos, excede en número a los pobres rurales en América Latina. Éste es un reflejo de que hoy unos tres-cuartos de la población de América

Latina viven en los centros urbanos. Durante las últimas tres décadas, el crecimiento demográfico ha sido urbano en más de un 90 %. La CEPAL resume la pobreza urbana como sigue: "De cada 10 núcleos familiares pobres, siete están por debajo del límite de pobreza, debido a los bajos ingresos percibidos, dos porque por lo menos una persona en la casa es desempleada, y uno principalmente porque comprende un número grande de menores."[2]

Si los años ochenta fueron "la década perdida" en lo que se refiere al crecimiento económico, los años noventa, por casi cada medida, sólo sirvieron para ahondar la pobreza de las masas de América Latina. Así, en el empleo, de cada 100 nuevos trabajos creados en la primera mitad de la década, 84 estaban en el sector informal, el sector que disimula (o expone) la incapacidad para obtener un empleo viable con un sueldo de subsistencia mínima. El sector informal se ha convertido en otra manera de expresar el permanente ejército de desempleados que caracteriza la realidad económica del continente. Un 56 % de aquellos empleados en América Latina y el Caribe trabajan en el sector informal. Los salarios reales fueron más bajos en 1997 que en 1980. El salario mínimo real ha decaído en la mayoría de los países latinoamericanos si se compara con 1980. Si las horas más largas trabajadas en el sector informal se tienen en cuenta, los sueldos son todavía más bajos.

No sólo ha permanecido mayormente fija la pobreza absoluta sino que la pobreza, aunque relativa, la desigualdad en la distribución del ingreso, ha crecido en los años noventa. Los informes de la CEPAL reportan que en general, el 10 por ciento más rico de los núcleos familiares pudo sostener o aumentar su porción de la riqueza, mientras que el 40 por ciento más pobre decayó o permaneció igual.

Tan calamitosas han devenido las circunstancias que la CEPAL está compelida a concluir:

> En el espacio de una década, el aumento en la pobreza, ya a niveles altos, y el deterioro o estancamiento de distribución del ingreso en la región, han coincidido con una explosión de acceso a las comunicaciones, que han tendido a producir un grupo común de aspiraciones del consumidor. Sectores enteros de la sociedad ven sus expectativas frustradas, particularmente la juventud urbana, cuyos niveles educativos son mayores que los de sus padres, pero cuyas proporciones de desempleo son superiores... La intensificación de los 'núcleos severos de pobreza,' la discriminación étnica y la segregación residencial, la proliferación de los servicios de seguridad urbanos privados y el aumento de la violencia en las ciudades, todo ello afecta seriamente los niveles de la integración social y de gobernabilidad.[3]

A pesar de lo absurdo de la noción de "un grupo común de aspiraciones del consumidor" como la fuerza motivadora, los escritores del informe si reconocen que el tejido social, creado al estilo del más nuevo tejido neoliberal, está en peligro de rasgarse bajo el impacto de un descontento profundo expresado por una gran cantidad de pueblos latinoamericanos. Sin embargo, lo que queda sin ser examinado en su documentación de la pobreza, el empleo, y la (des)integración social en América

Latina, es la no mencionada y al mismo tiempo asumida como "incuestionable" –la formación social capitalista. Al mirar las realidades económicas de América Latina, así como al discutir las teorías económicas dentro del contexto latinoamericano, tenemos ante nosotros la tarea de examinar esta categoría de capital, junto con su opuesto, el trabajo vivo.

B. Notas sobre el capital y el trabajo en América Latina

Las áreas rurales

Lo que Crystobal Kay ha llamado una "modernización exclusionaria", es lo que ha caracterizado el desarrollo económico rural de América Latina durante las últimas décadas pasadas.[4] La hacienda o el *latifundio* han sido reemplazados por la granja capitalista. Lo más característico del período presente es una transformación de la producción, tanto técnica como social, una profunda penetración de la participación transnacional en la agricultura, y un cataclismo en la "economía campesina" de la granja doméstica.

La fuerza motriz ha sido un cambio en la producción de alimentos, de los cultivados para el consumo interno, al cultivo para las naciones industriales. La producción para la exportación ha involucrado a productos utilizados para la alimentación animal y para el consumo humano. Como apunta Kay, "los avances tecnológicos en el almacenamiento, el procesamiento, los transportes refrigerados, la organización industrial, y las comunicaciones han permitido a las corporaciones transnacionales agrícolas aprovecharse de la diferencia entre las estaciones hemisféricas, exportando verduras, frutas y flores a los mercados ricos del Norte, particularmente durante los meses invernales"[5]. La producción para la exportación ha crecido más rápido que la producción para el mercado nacional.

Mientras ha habido una capitalización de la agricultura, y de ese modo, una modernización de la hacienda, su impacto en la población rural ha sido de muchas maneras excluyente y empobrecedor. La transformación agrícola ha significado una profundización de las divisiones sociales dentro de la población rural de América Latina. El campesinado latinoamericano nunca fue una categoría indiferenciada. Pero hoy, con los acelerados cambios agrícolas, las divisiones sociales dentro del campesinado se han agudizado notablemente. Una minoría pequeña de campesinos ha podido adquirir bastante capital para extender la producción y hacerse granjeros capitalistas, mientras que la gran mayoría, de una forma u otra, se ha proletarizado. Previamente,

> las relaciones sociales de producción dominantes eran aquellas de núcleos familiares que no recibían un salario y que trabajaban minifundios y en varios tipos de propiedades a pequeña escala. Los arrendamientos a campesinos daban empleo a cerca de la mitad de la fuerza de trabajo agrícola, de los cuales el ochenta por ciento

> eran trabajadores miembros de una familia que no recibían salario, mientras que las grandes haciendas daban empleo a menos de un veinte por ciento de la fuerza de trabajo agrícola. Además, un estimado de un veinticinco por ciento de los trabajadores agrícolas eran arrendatarios o precaristas, y una tercera parte eran sin tierra o proletarios, es decir, totalmente dependientes del salario proveniente de su empleo.[6]

Kay caracteriza cuatro de los principales cambios en la fuerza laboral: (1) el trabajo asalariado ha reemplazado el trabajo arrendado, (2) ha habido un incremento del trabajo temporal y de estación con la fuerza de trabajo asalariada, (3) las mujeres han entrado en la fuerza de trabajo agrícola en número creciente, (4) los propios trabajadores agrícolas se han urbanizado.

La mecanización ha disminuido la necesidad de grandes cantidades de trabajadores en la agricultura arrendada, lo que a menudo ha involucrado a familias completas. Pero el cambio hacia el trabajo asalariado no necesariamente ha significado un incremento o estabilización en los ingresos de los jornaleros. Ha habido un gran incremento en la proporción de obreros asalariados que son empleados de modo temporal, a menudo en las estaciones y un decrecimiento en el trabajo asalariado permanente. Kay se refiere a los ejemplos de Brasil y Chile como países donde el trabajo asalariado permanente ha caído a un tercio de los trabajadores asalariados rurales, con dos terceras partes y son empleadas sobre la base de la temporalidad. “El crecimiento del trabajo temporal” –añade–, “está relacionado con la expansión de la agro-industria que exporta fruta y vegetales de estación y es por consiguiente particularmente evidente en aquellos países de América Latina que exportan estos productos.”[7] El peligro del incremento de la indigencia se hace más grande para los trabajadores rurales temporales. Ellos, usualmente son pagados a destajo y no tienen ni beneficios ni tampoco protecciones laborales.

Cada vez más y más mujeres ingresan en la fuerza de trabajo asalariada temporal. En México, en 1989, las mujeres representaban entre una tercera parte y la mitad de la fuerza de trabajo asalariado en las áreas rurales, con más de una tercera parte de las mujeres teniendo empleos temporales. Otras cifras muestran que el 70% de los trabajadores temporales en el sector de cultivo y exportación de frutas en Chile son mujeres, fundamentalmente en las plantas empacadoras de frutas. En Colombia, las mujeres constituyen un 70 % de los trabajadores en el cultivo de las flores para la exportación y un 40 % de los cosechadores del café.

Hoy, los trabajadores temporales no son sólo granjeros arrendatarios, ni proletarios rurales, sino que son también obreros temporales que viven en la periferia de las ciudades y acaban trabajando a veces en empleos rurales y otras veces en las ciudades. Los contratistas de mano de obra que los emplean en los pueblos frecuentemente los traen al campo.

La naturaleza transformada de la agricultura latinoamericana no ha significado la desaparición de la economía campesina. Ella aún representa dos terceras partes de la totalidad de la fuerza de trabajo agrícola, suministrando un 40 % de la produc-

ción para el mercado doméstico y un tercio de la producción para la exportación. Las cifras mencionadas por Kay muestran su importancia para el consumo masivo: "A inicios de los años ochenta, la economía rural suministraba un estimado de un 77 % de toda la producción de frijoles, el 61 % de la de papas y el 51 % de la de maíz."[8] "La economía campesina indudablemente va a sobrevivir por algún tiempo en América Latina", apunta Kay, y luego añade, "La cuestión central concierne los términos de esta subsistencia: ¿la prosperidad o la miseria?"[9]

Las estadísticas de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, alguna de las cuales mencioné en la sección previa, argumentan que "la forma tomada por la modernización agrícola en América Latina, con su énfasis en la agricultura de capital intensivo y en la doble explotación de la economía campesina, ha hecho a la pobreza rural un problema intratable y persistente."[10]

La urbanización y la clase obrera

Al escribir sobre las relaciones entre el capital y el trabajo en las ciudades, no sólo se debe tener en cuenta la naturaleza cambiante del proceso de la producción, la influencia siempre creciente de corporaciones transnacionales, y la imposición de políticas económicas neoliberales, sino también, la transformación fundamental de América Latina de una sociedad rural en una sociedad urbana durante el último medio siglo.

Como señalamos anteriormente, en 1995, las tres-cuartas partes de la población de América Latina vivía en los centros urbanos. Esto contrasta con un poco más de un 40 % en 1950. La razón aplastante para la migración fue económica, la búsqueda de trabajo.

"Una peculiaridad de la migración latinoamericana, que la diferencia de la migración en otras regiones en vías de desarrollo", señala Sandor Halebsky, "es que las mujeres exceden en número a los hombres."[11] Como veremos, esto está relacionado con el amplio aumento del trabajo en el sector informal, incluyendo el trabajo doméstico.

La urbanización ha significado el crecimiento de las barriadas pobres (de chabolas). Ni estas barriadas, ni tampoco sus residentes son marginales en las ciudades latinoamericanas, sino que han transformado dramáticamente las ciudades en muchos sitios, trayendo las dimensiones indígena y campesina de forma directa a la vida urbana. Ellos han alimentado el crecimiento del "sector informal" del trabajo.

Si la incapacidad del capitalismo rural latinoamericano –tanto en su forma "feudal" de hacienda/latifundio, como en su forma de granja capitalista transnacional agro-técnica "moderna"– para proporcionar un sustento para sus masas rurales obligó a las migraciones masivas hacia las ciudades y hacia el Norte, entonces, el capitalismo urbano latinoamericano– ya sea en su fase de importación-substitución, o en su reestructuración económica actual, neoliberal, dirigida por los Estados Unidos y el Banco Mundial– ha sido igualmente incapaz de proporcionar un nivel decente de vida para su clase trabajadora.

Lo "nuevo" es que particularmente desde 1980, ha habido una decadencia precipitada en los niveles de vida de las clases trabajadoras latinoamericanas. Si esto ha sido la crisis de la deuda externa, la cual el sistema bancario internacional ha determinado que sea pagada cargándola a las espaldas de las masas latinoamericanas a través de las políticas de "ajustes estructurales", o de cambios profundos en los procesos productivos impulsados por las políticas neoliberales de hacer a todos los países "competitivos" en el sistema económico mundial, el resultado ha sido un deterioro acelerado en las condiciones de vida y de trabajo de las clases trabajadoras latinoamericanas.

"América Latina produjo pobreza en un doble de la tasa de crecimiento de su población", apunta Carlos Villas. "A lo largo de los años ochenta, la pobreza urbana representaba el 80% del crecimiento de la pobreza, y aproximadamente 48 millones de nuevos pobres urbanos fueron creados."[12]

Villas argumenta que los cambios en el mercado del trabajo han ayudado a causar un decrecimiento del trabajo. Entre los cambios: el incremento de la subutilización de la fuerza de trabajo (el desempleo total más el subempleo), y "una transferencia fuerte y prolongada de los ingresos de los asalariados a los capitalistas y a los rentistas" a lo largo de los años ochenta. Él saca a colación estadísticas que muestran el deterioro de los salarios reales en un número de países latinoamericanos, a pesar del incremento de la productividad por trabajador.

Uno de los cambios más severos en el mercado del trabajo ha sido el crecimiento del sector informal urbano:

> Las actividades informales no son marginales a la economía formal. Al contrario, ellos están estrechamente articulados, como es el caso de la subcontratación, el transporte a pequeña escala, los trabajos de reparación, o algunas ramas de la fabricación a pequeña escala de mobiliario, comida, vestidos, etc. En todo, las actividades informales contribuyen a la reproducción global del sistema económico y al tejido social que yace bajo la economía.[13]

Villas dirige una aguda crítica al concepto de marginalidad, y escribe:

> De acuerdo con esta crítica, los sectores marginales de la población no son ni ajenos ni 'inútiles' a la acumulación capitalista. Más bien, son funcionales al proceso acumulativo. Ellos sirven como una versión actualizada aunque pervertida del clásico 'ejército de reserva industrial' del cual hablaron Carlos Marx y Federico Engels... ellos, estrictamente hablando, no son marginales, respecto a algunas de las más avanzadas y centrales ramas de la acumulación del capital... hay una clara diferencia en cuanto a la identidad de aquellos que actualmente son empujados a la pobreza y la de aquellos que lo eran en el pasado.[14]

Lo que es esencial en el examen de la relación capital/trabajo, no es solamente el enorme crecimiento en el sector informal, sino la naturaleza cambiante del tipo de

acumulación de capital que es relegada en gran medida a América Latina y al Tercer Mundo en la actual división internacional del trabajo. Es el trabajo sudoroso, una "acumulación primaria" que no es subsiguiente al "capitalismo real", sino perennemente simultánea a él. Verdaderamente, es un componente del "capitalismo realmente existente." América Latina no ha estado "subdesarrollada", sino "forzada" en su desarrollo económico. Su articulación contemporánea en la economía mundial es primeramente a través de los artículos producidos, a menudo en fábricas pequeñas, muchas veces en las *maquiladoras* que están atadas a las corporaciones transnacionales. Esta es la combinación de una manufactura de alta tecnología con una mano de obra relativamente no calificada cuyos salarios siempre son decrecientes. Las consecuencias de este tipo de articulación forzada –incluyendo salarios que apenas alcanzan los niveles de subsistencia y un desarrollo torcido y desequilibrado– están siendo pagadas permanentemente por las masas latinoamericanas.

C. El contexto internacional

James Petras y Henry Veltmeyer en su artículo "América Latina y el fin del milenio" escribieron:

> Las últimas dos décadas del desarrollo capitalista en América Latina han presenciado un incomparable período de prosperidad para los bancos multinacionales de los Estados Unidos y las corporaciones, así como el casi incuestionable poder político ejercitado desde Washington. A pesar del consenso intelectual que se ha formado alrededor del concepto de globalización, la dinámica de esos desarrollos en América Latina puede ser mejor entendida en los términos del funcionamiento del imperialismo euro norteamericano.[15]

¿Cuáles son los mecanismos por medio de los cuales esta nueva forma del imperialismo económico ha sido impuesta? Comienza con la crisis de la deuda de 1982, en la cual primeramente México, y luego otras naciones latinoamericanas, fueron incapaces incluso de pagar los intereses de sus préstamos multimillonarios en dólares, los Estados Unidos y los prestamistas multilaterales demandaron reformas económicas y ajustes en las naciones deudoras como precio para el refinanciamiento de los préstamos. Esto tuvo dos beneficios para los Estados Unidos y los otros acreedores: (1) Ello aseguró a los bancos acreedores privados que sus préstamos no fueran perdidos y que ellos podrían continuar recuperando su dinero, comenzando al menos con el pago de los intereses. (2) Mucho más importante, comenzó el proceso de apertura de América Latina a una cada vez mayor penetración económica por los Estados Unidos y Europa a través de la privatización y la desregulación de las economías de los países deudores. La liberación de las regulaciones comerciales, el aligeramiento de las restricciones al movimiento de capital inversionista, fueron algunas de las condiciones demandadas para el refinanciamiento

de los paquetes de préstamos de los países deudores. La crisis de la deuda inició la imposición del orden económico neoliberal, con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial formulando las políticas económicas e imponiendo las reglas económicas.[16]

Las nuevas reglas cambiaron drásticamente la forma en que el capitalismo continuaría en América Latina. En muchos países se habían creado una industrialización basada en la sustitución de importaciones, que era patrocinada por el estado que se había acompañado por un comercio restringido y por regulaciones de las inversiones del mundo industrializado. El nuevo orden insistió que estas regulaciones fueran desmanteladas y que las compañías estatales fueran vendidas. Además, muchos países latinoamericanos ya habían implementado diversos tipos de medidas de seguridad social controladas por el estado, incluso los subsidios a productos alimenticios tales como el aceite de cocina, o el apoyo estatal para la salud y programas de educación, etcétera. Se demandó que estos programas fueran reducidos y en algunos casos eliminados. Los gastos del estado en salud y educación estaban entre aquellos que tuvieron que ser recortados.

La crisis de la deuda ha tenido dos realidades diferentes: para los inversionistas del mundo desarrollado y sus colaboradores latinoamericanos, ha sido una forma de asegurar el flujo ininterrumpido de las amortizaciones de sus préstamos y de rediseñar el capitalismo latinoamericano; para millones de hombres, mujeres y niños en América Latina, el agobio de continuar la amortización de la deuda y el rediseño de las economías de América Latina ha significado una continua explotación y un creciente empobrecimiento.

La crisis de la deuda está siendo vista por medio de dos ópticas diferentes. Cuando es vista desde la perspectiva de los países inversionistas, la crisis ha sido mantenida bajo control por el momento. Los intereses de la deuda están siendo pagados a un ritmo de decenas de miles de millones de dólares que son sacados fuera de América Latina cada año hacia los bancos de los países prestamistas. Cerca de un tercio de los ingresos por exportaciones de América Latina son dedicados al pago de los intereses de la deuda.

Cuando es mirada desde el lado de América Latina, es otra imagen la que surge. El endeudamiento externo aparece inmutable y, más importante aún, este ha abierto los países latinoamericanos a los caprichos del capital especulativo extranjero, a las importaciones masivas de bienes extranjeros, a la transformación, de más y más capacidades productivas, tanto agrícolas como industriales, para servir a ultramar, antes que a los mercados domésticos.

Un número de advertencias deben ser añadidas. América Latina no es un todo únicc no diferenciado. Algunas de las economías más pequeñas y menos desarrolladas han devenido más marginadas en este salto neoliberal o permanecen en su tradicional marco histórico de uno o unos pocos productos agrícolas extractivos vendidos en el mercado mundial. Aquellos que tienen más desarrollo industrial y recursos agrícolas, tales como Brasil y México, lejos de permanecer independientes, están más y más marcados con la etiqueta de *made in USA*, mientras sus economías

han devenido más dependientes y moldeadas por las demandas de las naciones totalmente industrializadas.

América Latina, tampoco es homogénea en otro sentido. La enorme diferencia de riqueza entre el mundo desarrollado tecnológicamente y el mundo que se "supone esté en vías de desarrollo", es reproducido dentro de cada país de América Latina. Hay una pequeña elite económica gobernante en cada país que está siendo grandemente beneficiada por el giro neoliberal. Analizando a los países más desarrollados económicamente en América Latina, Brasil y México, la grieta entre los ricos y los pobres ha crecido mucho más. Esto es cierto no sólo en términos relativos, sino en términos absolutos. Teniendo en cuenta el producto interno bruto, México y Brasil pueden ser mucho más ricos que en 1980, pero el nivel de vida de la clase trabajadora y el enorme ejército de subempleados ha disminuido en ambos países. Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe indican que los salarios como parte porcentual de los ingresos nacionales han estado decreciendo desde 1980 en la mayoría de los países latinoamericanos.

Para las masas latinoamericanas, el neoliberalismo ha significado (1) desempleo masivo ya que los complejos "improductivos" que no son capaces de competir con las fábricas extranjeras, son entonces cerrados, (2) una competencia para ser el recurso laboral más barato, ya que el capital no regulado continuamente busca el costo más bajo de la producción en el cual el empleo y la pobreza van de la mano, (3) un crecimiento en la economía informal de subempleo permanente, una vida donde incluso las necesidades básicas con frecuencia están ausentes. ¿Es de extrañarse entonces que la desarticulación social dentro de cada país y las migraciones masivas hacia el exterior hayan alcanzado cifras horrorosas?

No es necesario continuar analizando todas las vicisitudes del imperialismo económico neoliberal. Más bien, nuestra tarea es encontrar el fundamento teórico para las manifestaciones del capitalismo neoliberal. Para ello necesitamos regresar a Marx. Lejos de ser un recorrido fuera de las realidades económicas latinoamericanas, Marx deviene el recurso para comprender su esencia, nos ayuda a descubrir las posibilidades de un futuro de oposición y liberación.

Notas

1. A menos que de otro modo hayan sido señaladas, las estadísticas presentadas aquí son de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) de las Naciones Unidas, *The Equity Gap –Latin America, the Caribbean and the Social Summit* (United Nations-ECLAC, Publicado en inglés, 18 de marzo de 1997).
2. *The Equity Gap*, 33.
3. *The Equity Gap*, 17.
4. Cristobal Kay, "Rural Latin America: Exclusionary and Uneven Agricultural Development", *Capital, Power, and Inequality in Latin America*, ed. por Sandor Halebsky y Richard L. Harris (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995).
5. Cristobal Kay, "Rural Latin America", p. 23.
6. Cristobal Kay, "Rural Latin America", p. 28.

7. Cristobal Kay, "Rural Latin America", p. 32.
8. Cristobal Kay, "Rural Latin America", p. 35.
9. Cristobal Kay, "Rural Latin America", p. 35.
10. Cristobal Kay, "Rural Latin America", p. 37.
11. Sandy Halebsky, "Urban Transformation Survival Strategies", *Capital, Power and Inequality in Latin America*, p. 55.
12. Carlos Villas, "Economic Restructuring, Neoliberal Reforms and the Working Class in Latin America", *Capital, Power, and Inequality in Latin America*, p. 140.
13. Carlos Villas, "Economic Restructuring, p. 117.
14. Carlos Villas, "Economic Restructuring, pp. 155-156.
15. James Petras y Henry Veltmeyer, "Latin America at the End of the Millennium", *Monthly Review* 51, No. 3 (Julio-Agosto, 1999): pp. 31-52.
16. "Global Finance in the Americas –Wealth & Hunger Revisited", una serie de artículos en el *NACLA Report on the Americas,* vol. 33, no. 1 (julio-agosto de 1999).

Capítulo 7

Los fundamentos teóricos: La "economía" de Marx como humanismo y filosofía

Hoy aparecemos sin timón, a la deriva en un océano de retórica capitalista. Nada aparece en el horizonte sino un futuro de más de lo mismo. Recuperar nuestro balance y el sentido de la dirección, elaborar una visión sobre el futuro que sea genuinamente liberadora y pueda ayudar a transformar nuestro encadenado presente, es la apremiante necesidad de nuestra época. Hay un llamado a la clarificación teórica de las realidades económicas de la América Latina.

Un peldaño decisivo en el camino de la clarificación está en el examen de la "economía" de Marx. No es sólo el neoliberalismo el que se considera así mismo, "más allá" de Marx. Con el colapso de los regímenes que habían proclamado ser socialistas o comunistas, ha llegado el abandono del marxismo por gran cantidad de quienes se habían considerado a sí mismos revolucionarios. El acomodo hacia la *realpolitic* capitalista parece ser globalmente el orden del día.

La dificultad no está solamente en la capitulación presente ante los actuales vendavales económico-políticos. El origen de este punto muerto actual está enraizado en los casi tres cuartos de siglo de aceptación del reclamo de que las prácticas del capitalismo de estado del comunismo, primeramente en la Rusia estalinista, luego en Europa Oriental y China, tenían una relación auténtica con el marxismo de Marx. En el período del activismo revolucionario de la post Segunda Guerra Mundial, la confusión teórica sembrada por la falsa amalgama de la filosofía de la revolución de Marx y la práctica real existente del comunismo, afectó con profundidad a los movimientos de liberación de modo global, poniendo a las alternativas de dominación económica de los Estados Unidos y Europa en una camisa de fuerza ideológica. Esto abarcó en América Latina el período de las Revoluciones Bolivianas, luego la Cubana, hasta las insurrecciones de América Central.

En parte, la falsa unidad de la práctica totalitaria del capitalismo de estado y las ideas revolucionarias de Marx pudo ser perpetuada gracias a la vulgar reducción de la economía política de Marx a cuestiones de formas de propiedad, –privada vs nacionalizada– antes que el comienzo de las relaciones humanas en el sitio de las relaciones de producción. Esto, a su vez, estuvo arraigado en la reducción del análisis de Marx a un determinismo economicista, antes que discernir que tal economía, en el pensamiento de Marx, fue una unión entre humanismo y filosofía.

En este capítulo, la economía política de Marx se explora como humanismo y filosofía. Y este, según mi opinión, es el fundamento teórico que le puede permitir a la economía de Marx hablar a las realidades de hoy de América Latina. Varios escritos de Marx van a ser tomados en cuenta: (1) El ensayo de Marx "Trabajo enajenado" de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 adelantan su punto de vista sobre las relaciones entre el trabajo enajenado y la propiedad privada, una relación que muchos escritores radicales posteriores a Marx han oscurecido. (2) "Las formaciones económicas precapitalistas" de los *Grundrisse,* de 1857, mantiene puntos de partida teóricos importantes para las regiones del mundo menos desarrolladas tecnológicamente. (3) *El Capital,* 1867, y los suplementos a las ediciones francesa de 1872-1875, particularmente la sección sobre "El fetichismo de la mercancía", manifiestan la "economía" de Marx como un humanismo y una filosofía, mientras que las secciones sobre la "Acumulación del capital" y la así llamada acumulación primaria habla sobre la relación de las regiones tecnológicamente desarrolladas y aquellas subdesarrolladas. (4) Los escritos de Marx de su última década sobre las comunas rurales rusas en relación con el cambio social en territorios imperfectamente capitalistas, que incluyen sus bosquejos y carta a la revolucionaria rusa Vera Zasulich. Cada uno de estos trabajos tiene importancia para la América Latina.

A. El trabajo enajenado y su relación con la propiedad privada

Marx comienza su ensayo sobre el trabajo enajenado (alienado) apuntando que "...la sociedad entera viene a dividirse en dos clases: la de los propietarios y la de los obreros no-propietarios."[1] Él va a la crítica de la economía política que fija su atención en la propiedad privada, sin llegar a explicarla: "La economía política", escribe Marx, "oculta el hecho de la enajenación inherente a la naturaleza del trabajo, no considerando la relación directa entre el obrero (trabajo) y la producción." Toda la atención de Marx va a estar en seguir el destino del trabajador, en estas "condiciones económicas", condiciones en las cuales "el trabajo no sólo produce mercancías: se produce a sí mismo y al obrero como mercancías... el objeto que produce el trabajo –el producto del trabajo– se le opone como algo alienado, como un poder independiente del productor."[2]

Marx prosigue examinando dos momentos: el de la "objetivación, en la producción del obrero", y el de "el enajenamiento, pérdida del objeto, su producto." Para Marx estos momentos no están necesariamente ligados. Sin embargo, en la sociedad capitalista, él muestra cómo ellos han devenido indisolublemente unidos. La objetivación tiene lugar en las relaciones del obrero hacia la naturaleza, hacia "el mundo exterior sensorial." La humanidad, a través del trabajo, se apropia del mundo exterior. Observando esta objetivación, estamos en un sentido siguiendo el alcance de la historia humana. Pero bajo "las leyes económicas" de la sociedad capitalista, todo deviene transformado en su opuesto: "mientras más valores crea [el obrero], más desposeído, menos valioso se hace;... mientras más poderoso se hace el trabajo, más inerme se hace el obrero... el trabajo produce cosas maravillosas para los ricos, pero para los obreros produce privación."[3]

Marx va de la enajenación del obrero en relación con el producto del trabajo, a la enajenación dentro del trabajo mismo, la deshumanización de la mera existencia: "La enajenación se manifiesta no sólo en el resultado sino en el acto de la producción: dentro de la actividad de producción misma. ¿Cómo podría enfrentar el obrero el producto de su actividad como un extraño, si no fuera que en el momento mismo de la producción se enajena de sí mismo?"[4]

El hecho de que el producto del trabajo no le pertenece al obrero solo resume la profunda verdad de que el trabajo de él/ella está enajenado de sí mismo(a). Marx describe cómo el trabajo ya no forma más parte de la "naturaleza intrínseca" de los obreros, como no los afirma, sino que los niega, como es un "trabajo forzado" y no una "actividad espontánea", como, para el trabajador, la actividad "es la pérdida de su yo."[5]

Es esta pérdida de su yo en la actividad del trabajo la que le pone el sello a la enajenación en todas las relaciones: los productos del trabajo tan pronto como son producidos y las relaciones del trabajador hacia los otros, creando de ese modo una enajenación de la existencia de la especie humana, a fin de que "la vida misma aparece sólo como medio de vida." Así la vida de la especie, en lugar de ser una reflexión de la universalidad de la vida humana y del modo por medio del cual la actividad humana deviene genuinamente libre, se hace sólo un medio de vida individual, "un medio de vida."[6] Marx resume la alienación del obrero del producto, de la actividad de vida, de la existencia de la especie, como "la enajenación del hombre del hombre."

C. J. Arthur en su *Dialéctica del trabajo, Marx y su relación con Hegel,* escribe sobre la relación de la propiedad privada y el trabajo del siguiente modo: "La propiedad privada, originalmente aparte del trabajo, resulta en la práctica el trabajo propio de otro, en la propiedad privada como trabajo enajenado. La propiedad privada está desenmascarada de sí misma como estructura de la enajenación antes que la causa (aparentemente exterior) de la enajenación."[7]

Marx destaca el error de aquellos que atribuyen la enajenación al hecho de la propiedad privada, la enajenación del producto del trabajo del obrero, y más bien, ve surgir a la propiedad privada como consecuencia del trabajo mismo siendo una actividad ajena:

> La relación del obrero con el trabajo engendra la relación del capitalista con él, o como quiera que se le llame el dueño del trabajo. Así, la propiedad privada, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo alienado, de la relación externa del obrero con la naturaleza y con él mismo.
> ... la propiedad privada resulta del análisis del concepto de trabajo alienado, es decir, del hombre alienado, de trabajo enajenado, de vida enajenada, de hombre enajenado... [Pero] resulta claro que aunque la propiedad privada parece ser la fuente, la causa del trabajo enajenado, es en realidad su consecuencia...[8]

Y de nuevo: "... cuando se habla de propiedad privada se piensa que se refiere a algo exterior al hombre. Cuando se habla del trabajo nos referimos directamente al hombre mismo. Esta nueva fórmula contiene ya la solución del problema."[9]

Esta fórmula de la relación del trabajo enajenado y la propiedad privada es una de las que el así llamado comunismo en el poder oscureció en gran parte del siglo xx. Marx, más de un siglo antes, había escrito sobre las consecuencias de poner la "igualdad de los salarios", y las cuestiones de la distribución, en el lugar de la erradicación del trabajo enajenado: "La sociedad está concebida entonces como un capitalista abstracto."[10]

En contraposición, Marx se centra en la emancipación de los trabajadores del trabajo enajenado: "no que su sola [la de los trabajadores] emancipación sea la que esté en juego, sino porque la emancipación de los trabajadores contiene la emancipación universal del hombre: y tiene este contenido, porque todo lo que hay de servidumbre en la humanidad está envuelto en la relación del obrero con la producción, y toda relación de servidumbre no es sino una modificación y consecuencia de esta relación."[11]

Al final del ensayo de Marx arribamos al trabajo enajenado como trabajo que crea su propio otro, la propiedad privada, la cual envuelve y oprime a su creador. Este momento se eleva del hecho de que el capital y el trabajo son absolutamente opuestos, sin la posibilidad de resolución dentro del capitalismo. El capital ve al trabajo como a su otro, y de ese modo lo enajena y lo convierte en algo concreto. El trabajador vivo, como la personificación de este trabajo, rechaza aceptar este estado como exteriormente fijado, descubriendo que es una absoluta contradicción en su búsqueda de la universalidad. A partir de los años cuarenta y hasta sesenta y setenta, Marx va a excavar y ahondar en la especificidad de esta contradicción capital/trabajo, la otredad de la producción capitalista, elucidando las leyes del movimiento de esta contradicción absoluta.

Como hemos visto en el capítulo anterior, muchas de las manifestaciones neoliberales del capitalismo en América Latina toman la forma de manipulaciones del capital financiero, del trabajo en la economía informal, y de un permanente ejército de subempleados, antes que la extracción de la plusvalía en el proceso productivo. Esto no niega el hecho de que, a la postre, sea el proceso de producción, y no las manifestaciones del capital financiero lo que es la esencia del capitalismo.

B. Las "Formaciones económicas precapitalistas" de Marx: ¿Puntos de partida para el actual "mundo subdesarrollado"?

En los *Grundrisse* (1857-1858), las "Formaciones económicas precapitalistas" son el material que Marx escribió sobre las cuestiones históricas precapitalistas.[12] Ahí puede apreciarse que Marx, muy distante de ser un eurocéntrico, tiene una perspectiva global de las sociedades. Él conduce al lector en un viaje a través de un número de formas comunales, la románica, alemana, griega (antigua), y asiática, con comentarios adicionales sobre el Nuevo Mundo.

Cuando Marx escribe sobre estas diversas formas de la sociedad humana, no tiene en mente la cuestión de lo elevado o lo bajo, de lo retrasado o lo adelantado, en el modo como lo hizo el colonialismo cuando se embarcó en su "misión civilizadora", ni tampoco Marx ve ningún cambio único ni unilineal en el progreso humano. Más bien, él está investigando las características concretas de cada forma comunal, encontrando cuáles son sus cosas comunes y lo que las separa una de otra y de las sociedades esclavista, feudal y capitalista, y trata de asir aquellos factores que conducen a la disolución de estas formas comunales.

Él busca las condiciones históricas para el ascenso del capital, y entre todos ellos individualiza: "La separación del trabajo libre de las condiciones objetivas de su realización, o sea de los medios y de la materia del trabajo, es otra. Por tanto, es preciso, en primer lugar, que el trabajo sea separado de la tierra, de su laboratorio natural; en otras palabras, que sea disuelta la pequeña propiedad libre de la tierra, así como la propiedad colectiva de la tierra, basada en la comuna oriental."[13]

Si el capital tuvo como su marca distintiva el salario libre del trabajador, despojado tanto de la tierra como de la propiedad sobre los medios de producción, estas formas comunales mostraron una relación bien diferente hacia la tierra con la comunidad misma como una "fuerza de producción:"

> Al principio hay unidad entre una forma particular de la comunidad (tribu) y la propiedad de la naturaleza que se aplica allí, es decir, entre el comportamiento respecto a las condiciones objetivas de la producción en su forma natural y la existencia objetiva del individuo influenciado por la comunidad. Esta unidad, expresada por la forma particular de la propiedad, tiene su realidad viva en el modo de producción determinado, de la producción, modo que es tanto la relación mutua entre los individuos como su relación activa y determinada respecto a la naturaleza inorgánica, modo de trabajo determinado (que es siempre actividad familiar, y con frecuencia trabajo de la comunidad). La comunidad misma representa la primera gran fuerza productiva; según el tipo determinado de las condiciones de producción.[14]

Entre las formas comunales Marx escribe sobre lo que él luego llama "el modo de producción asiático." El modo de producción asiático no es una simple designa-

ción geográfica. En los escritos de Marx, excluye tanto porciones significativas de Asia e incluye formas comunales fuera de Asia, incluso del Nuevo Mundo: "la comunidad en el trabajo que se presenta como sistema formal, por ejemplo en México y en el Perú en particular...[15]

> La producción comunal y la propiedad colectiva, tales como existen por ejemplo en el Perú, son manifiestamente una forma secundaria, introducida y transmitida por tribus conquistadoras que han conocido entre ellas la propiedad colectiva y la producción comunal en la forma antigua y más simple... La perfección y la expansión de estos sistemas instaurados por un centro soberano, indica el origen tardío.[16]

Este modo de producción asiático que describe Marx y que él no ve como algo precursor del capitalismo en un modelo unilineal, estuvo compuesto por sociedades en las cuales no hubo una propiedad privada de la tierra. En estas sociedades hubo comúnmente un sistema de comunas de aldeas que fueron en general autosuficientes y en las cuales un poder central desempeñó un importante papel. Históricamente este poder central se imponía a sí mismo con proyectos de irrigación agrícola y con otros trabajos públicos.

Basado en una investigación bastante meticulosa sobre la especificidad de estas formas comunales, Marx ve sus rasgos distintivos en la producción, como a continuación sigue: "He aquí lo que, a este respecto, representa lo esencial: en todas estas formas en que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico y en que la producción de valores de uso es por tanto el objetivo económico, la reproducción del individuo, está supuesta en sus relaciones con la comunidad, de la cual es el fundamento."[17]

En relación con el concepto de propiedad Marx escribe del siguiente modo: "La propiedad, por tanto, no significa originalmente otra cosa que el comportamiento del hombre respecto a las condiciones naturales de la producción como le pertenecen, como suyas, dadas al mismo tiempo que su propia existencia. El hombre se comporta respecto a ellas como respecto a prerrequisitos naturales de sí mismo que son de alguna manera la prolongación de su cuerpo."[18]

"Al principio, y tanto en la forma asiática como en la eslava, antigua y germánica, la propiedad es por tanto el comportamiento del sujeto activo (que produce y se reproduce) respecto a las condiciones de su reproducción como suyas. La propiedad tendrá entonces formas diferentes según las condiciones de esta producción."[19]

La desintegración de las formas comunales y el desarrollo de la sociedad de clases son condiciones no naturales que deben ser explicadas: "...lo que necesitaría una explicación (es)... la separación entre estas condiciones inorgánicas de existencia humana y de su actividad, separación que no es total sino en la relación entre el trabajo asalariado y el capital."[20]

Esto no es que Marx tenga alguna ilusión respecto a las primeras condiciones naturales de existencia de la humanidad: "Los individuos pueden tener cierta impor-

tancia. Pero es evidente que no puede haber allí expansión completa y libre del individuo o de la sociedad, pues ellos estarían en contradicción con el nivel primitivo de la base social."[21]

Para Marx, el asunto no es ni un "progreso" automático, aun cuando "el hombre se individualiza por medio del proceso de la historia", ni tampoco mirar al pasado de un modo romántico. Pero el pasado tiene mucho que contribuir de acuerdo con sus puntos de vista en el desenvolvimiento del "movimiento absoluto del devenir" de la humanidad:

> Así, cuan sublime parece la antigua concepción que hace del hombre (cualquiera que sea la estrechez de su base nacional, religiosa y política) el fin de la producción, en comparación con aquella del mundo moderno en que el fin del hombre es la producción, y la riqueza el fin de la producción. Pero concretamente, ¿qué será la riqueza una vez despojada de su forma burguesa todavía limitada? Será la universalidad de las necesidades, de las capacidades, de los disfrutes, de las fuerzas productivas, etc., de los individuos, universalidad producida en el intercambio universal. Será la dominación plenamente desarrollada del hombre sobre las fuerzas naturales, sobre la naturaleza propiamente dicha así como su propia naturaleza. Será la expansión completa de sus capacidades creadoras, sin otra presuposición que el curso histórico anterior que hace de esta totalidad del desarrollo un fin en sí; en otras palabras, desarrollo de todas las fuerzas humanas como tales, sin que sean medidas según un patrón preestablecido. El hombre no se reproducirá como unilateralidad, sino como totalidad. No tratará de seguir siendo una cosa que ha sido ya, sino que se insertará en el movimiento absoluto del devenir. En la economía burguesa y la época correspondiente, en lugar de la expansión completa de la interioridad humana, es el despojo completo; esta objetivación universal aparece como total, y el trastorno de todas las trabas unilaterales como sacrificio del fin en sí a un fin enteramente exterior. Por eso es que el juvenil mundo antiguo aparece como un mundo superior. Y lo es efectivamente, por todas partes donde se busca una figura perfecta, y una forma de contornos bien definidos. Él es satisfacción a una escala limitada, mientras que el mundo moderno deja insatisfecho, o bien, si es satisfecho, es trivial.[22]

Marx, muy distante de glorificar el mundo moderno como un progreso significativo y una "civilización", denomina a este, en su lugar, como vulgar y "trivial." Al mismo tiempo, él no pone al mundo antiguo en ningún pedestal. Sus esfuerzos no están por un retorno al pasado, sino por un conseguir el futuro y probar ayudar, dentro de este mundo precapitalista, a la superación del presente y el discernimiento de un nuevo comienzo.

C. *El Capital:* Del fetichismo de la mercancía al proceso de la acumulación capitalista, incluyendo la así llamada acumulación originaria

Al analizar el colosal trabajo teórico de Marx, ante todo me concentraré en: (1) el capítulo 1 de *El Capital,* en la sección 4: "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto;" y (2) partes seleccionadas de las secciones sobre la acumulación capitalista y la así llamada acumulación originaria.

Es mediante el análisis históricamente específico del fetichismo de la mercancía en las sociedades capitalistas que "la economía" puede ser vista con mayor claridad como categoría filosófica y humana. La sección no fue plenamente desarrollada hasta la edición francesa de *El Capital* (editado por Marx después de la Comuna de París). Los comuneros le mostraron a Marx que solamente el trabajo libremente asociado tuvo la potencialidad para despojar completamente el fetichismo de las mercancías. Por medio de sus acciones en la Comuna, las masas parisinas pudieron dar en unas pocas y cortas semanas, un atisbo de lo que podría ser el futuro de la humanidad. Ello le permitió a Marx formular con claridad los orígenes del fetichismo de la mercancía:

> ¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma... Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, ... Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.[23]

En apariencias el capitalismo había invertido la relación del sujeto al objeto: la sociedad ahora está constituida por relaciones materiales entre personas y por relaciones sociales entre cosas. La perversidad de esta relación descansa en el hecho de que ella no fue solamente la apariencia, sino la esencia del capitalismo. La Comuna de París ("Su grandeza fue su propia existencia actuante." –Marx) había mostrado que la acción de la clase obrera en la sublevación contenía la clave en la superación de esta materialización de las relaciones humanas. La "economía", la erradicación de la "economía" capitalista, quedó demostrado que tiene una solución humana.

Sin embargo, aunque estamos solamente en el capítulo primero de *El Capital,* en las "mercancías", en el mercado o en su apariencia, y no aún en la fábrica y su producción (lo esencial), Marx salta al mismo concepto que permea el capitalismo, su concepto –el fetichismo de la mercancía. Él también plantea su opuesto absoluto: el trabajo libre asociado capaz de reorganizar la producción y el proceso del trabajo en un modo no fetichizado. La clase obrera por esa razón proyecta la idea, el concepto, de

una nueva sociedad humana. Marx, en el primer capítulo de *El Capital,* posee categorías filosóficas que están en el centro de la dialéctica expresadas en formas humanas concretas: la urgencia hacia la liberación de la sociedad de los valores que la envuelven, y el establecimiento del trabajo cooperativo bajo el control de los trabajadores libres asociados como el fundamento para la reorganización de la sociedad.

Aquí encontramos tanto la deuda de Marx con la dialéctica hegeliana como su corte total a un nuevo terreno. Según el comentario de un marxista:

> Marx pudo no haber revelado el fetichismo de la mercancía a menos que no hubiese trascendido no sólo el idealismo hegeliano, sino además el 'materialismo abstracto' y a los historiadores-compiladores de colecciones de datos sin vida... El gran descubrimiento de Marx –el materialismo histórico- tuvo a si mismo que aumentar una dimensión que emergió, y pudo haber emergido solamente de los seres humanos, de las masas, las clases, de si mismo rehaciendo la historia. Esto, que precisamente marca la unicidad del materialismo dialéctico marxiano es tanto un enfoque de clases como un humanismo.[24]

Yo me he centrado en el fetichismo de la mercancía porque ello ilumina la metodología de Marx, de acuerdo con su análisis de la sociedad capitalista y, al mismo tiempo, nos centra en la naturaleza de las transformaciones sociales demandadas, si vamos a trascender la sociedad clasista capitalista en sus múltiples apariencias. La misma edición francesa de *El Capital* tiene también anexos a esta sección sobre la acumulación del capital, que hablan al mundo latinoamericano, africano y asiático de hoy.

En la parte 7 de *El Capital,* (capítulo XXIV) "La llamada acumulación originaria", Marx comienza con "El secreto de la acumulación originaria." Aquí él escribe sobre "una acumulación "originaria" previa a la acumulación capitalista, una acumulación que no es el resultado del modo de producción capitalista, sino su punto de partida."[25]

Esto involucra la separación del trabajador de los medios de producción, ya sea este el terreno mismo o las herramientas para crear los medios de vida:

> El proceso que crea la relación del capital, pues, no puede ser otro que el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, proceso que, por una parte, transforma en capital los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en asalariados. La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre el productor y medios de producción. Aparece como "originaria" porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo.[26]

Marx reprende a aquellos que tratan este proceso como un cuento de hadas entre una "elite diligente" contra "una pandilla de vagos y holgazanes:" Y escribe

que "... los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos." La expropiación de los productores de la tierra "ha sido grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego."[27]

Si bien él utiliza a Inglaterra como la forma clásica, siguiendo allí la expropiación de la tierra de la población rural, la "legislación ensangrentada" que los fuerza a las fábricas y la génesis de ambos, del agricultor capitalista y del capitalista industrial, Marx no está formulando una majestuosa abstracción universal: "La expropiación que despoja de la tierra al trabajador, constituye el fundamento de todo el proceso. La historia de esta expropiación adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente las diversas fases."[28]

Si bien este no es su punto de atención en *El Capital,* Marx está extremadamente consciente de la naturaleza bárbara de la acumulación originaria, particularmente en los países no europeos, y su rol fundamental en los orígenes de la acumulación capitalista:

> El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria.*[29]

¿Cuántos estudios, sobre el rol de los negros esclavos y la caña de azúcar en las Antillas en el abastecimiento de combustible para la revolución industrial inglesa, hasta los mineros indígenas del Potosí, cuyo trabajo forzado trajo cantidades enormes de plata para Europa, agradecen los conceptos pioneros de Marx de la relación entre la acumulación originaria y la capitalista? Sin embargo, esto no se convierte en el punto focal de concentración de Marx dentro de *El Capital*. Él estuvo decidido a llevar hasta el final las leyes del movimiento del capitalismo, su talón de Aquiles en las sublevaciones de la fuerza de trabajo viva.

Como veremos con posterioridad, Rosa Luxemburgo, al vivir un poco más de una generación después de Carlos Marx, pensó que había discernido algo nuevo sobre el apetito voraz del imperialismo en relación con los países no capitalistas, como poner en dudas los modos de la acumulación capitalista tal como Marx los había explicado.

No obstante, Marx ya había comenzado a trabajar la relación entre países capitalistas y no capitalistas, y no argumentó que no existía una gran división entre ambas partes respecto a la acumulación capitalista y la así conocida acumulación originaria. En el epígrafe sobre "Tendencia histórica de la acumulación capitalista", escribe de cómo la lógica del capitalismo va hacia la centralización, y al mismo tiempo se dirige a "el enredijo de todos los pueblos en la red del mercado mundial, y con esto, el crecimiento del carácter internacional del régimen capitalista."[30] Al

mismo tiempo, Marx escribe sobre la concentración y la centralización del capital en las manos del capitalista individual y el entrampe de los países no capitalistas en el mercado mundial capitalista.

Entre sus añadidos a la edición francesa (1872-1875) de *El Capital* hay un acápite sobre las continuas relaciones entre la acumulación capitalista y la llamada acumulación originaria al tiempo que crecía la mecanización:

> Pero es sólo en la época donde la industria mecánica habiendo hundido sus raíces con suficiente profundidad, ejerció una influencia preponderante en toda la producción nacional; donde, gracias a ella, el comercio exterior comenzó a tomar precedencia sobre el comercio externo; donde el mercado mundial se anexó por sí mismo vastas extensiones de tierra en el Nuevo Mundo, en Asia y en Australia; donde finalmente, las naciones industriales llegaron a ser suficientemente numerosas: es desde esta época solamente que datan los ciclos renacientes cuyas fases sucesivas abarcan años y convergen en una crisis general, el final de un ciclo y el punto de partida para otro. Hasta ahora la duración promedio de estos ciclos es de 10-11 años, pero no hay razón para pensar que esta cifra sea constante. Por el contrario, debemos inferir de estas leyes de la producción capitalista, que acabamos de desarrollar, que son variables y que la duración de los ciclos se reduciría gradualmente.[31]

Marx vio que el ulterior desarrollo del capitalismo no elimina la acumulación originaria como un simple estadio inicial, sino que significa que la acumulación originaria fue un componente continuo del desarrollo capitalista. Nosotros, quienes vivimos en la era del trabajo excesivo y mal pagado en el tercer mundo y el resurgir de puestos de trabajo miserables también en el mundo desarrollado, podemos ver cómo la integralidad de la acumulación originaria y capitalista es la realidad que continúa en el capitalismo en la actualidad.

Marx no terminó su "Tendencia histórica de la acumulación capitalista" con la centralización o expropiación del capital. Más bien, escribe: "La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación... aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo."[32] La "economía" de Marx no se centra a sí misma en ninguna ley rígida, sino en la determinación de los trabajadores vivos de reapropiarse de la totalidad de su existencia.

El crecimiento posterior del capitalismo, su concentración y centralización, su expropiación y usurpación de los países antiguamente no capitalistas, hace aún más urgente la expresión de Marx de la "negación de la negación" de esta formación histórica y transitoria, el capitalismo. En la última década de su vida, Marx exploró no sólo en los países tecnológicamente desarrollados esta "negación de la negación", sino en las sociedades no capitalistas y parcialmente capitalistas.

D. Marx y la comuna campesina rusa: La vía multilineal hacia las transformaciones sociales

La primera edición de *El Capital* fue completada y publicada en 1867. En los siguientes 15 años, una serie de sucesos políticos, sociales e intelectuales formaron la base para la última década intelectualmente creativa en la vida de Marx. La Comuna de París de 1871 fue una forma de la transformación revolucionaria diferente de cualquier otra. Ella auguraba la posibilidad de una nueva sociedad en el corazón de Europa. La Comuna fue el "alba de la gran revolución social que para siempre liberaría a la humanidad de la sociedad dividida en clases."[33] Ella conduciría a un nuevo trabajo teórico de Marx sobre el estado en relación con el capitalismo y el socialismo: la necesidad de la destrucción del estado burgués, los inicios de una forma sin estado, "la forma política descubierta al final, en la que se concluye la emancipación económica del trabajo."[34]

El nuevo campo desarrollado de la etnología, conjuntamente con la verificación de que la "prehistoria" se extendió en un tiempo histórico de decenas de miles de años, significa una visión más rica y compleja sobre el surgimiento de las comunidades humanas de lo que se había convencido anteriormente. A finales de 1870 e inicios de 1880, Marx volvió su atención hacia una serie de estudios etnológicos, haciendo extractos y comentarios sobre los trabajos de Morgan, Maine, Phear, Kovalevsky y Lubbock, los cuales se referían a las sociedades comunales en América, la India y Rusia.[35] La complejidad de las sociedades precapitalistas, así como sus destinos empotrados dentro del mundo capitalista, devinieron hilo importante en los trabajos de Marx.[36]

En Rusia, la comuna antigua –todavía intacta en su mayor parte, aunque usurpada por el desarrollo naciente capitalista– y las posibilidades de un futuro revolucionario, incluyendo a los revolucionarios rusos debatiendo y actuando bajo alternativas opuestas, estuvieron presentes en formas que llamaron la atención de Marx. Sus escritos sobre el campesinado ruso residente en las comunas rurales, con sus propiedades colectivas encarando la acción destructiva del estado, levantaron la posibilidad de una vía hacia delante sin todas las vicisitudes del desarrollo capitalista.

Sin embargo, aunque arraigado en Rusia, particularmente la comuna campesina de los años de 1870 y los tempranos ochenta, estos escritos dan luz hoy sobre las condiciones de otras sociedades tecnológicamente menos desarrolladas. Marx aprendió ruso a inicios de los setenta, estudió un cierto número de trabajos rusos, entre ellos a aquellos de los pensadores radicales, que como Nikolai Chernichevski, habían escrito sobre el campesinado ruso y sus comunas rurales, la *obshchina*. Marx tradujo uno de los textos de Chernichevski y se refirió a él como "el gran sabio y crítico ruso" en una anotación al margen en el epílogo a la segunda edición alemana de *El Capital*.

La primera traducción de *El Capital* fue al idioma ruso (una década antes de su aparición en inglés). El traductor, N. Danielson fue un radical ruso que tuvo una

amplia correspondencia con Marx. Él formó parte de la generación de revolucionarios que fueron muy activos dentro de Rusia, en particular con relación a las comunas rusas como uno de los polos de la transformación social. Ellos estuvieron involucrados profundamente en debates acerca de los escritos de Marx y su relación con Rusia. Para Marx, todo esto significó una Rusia otra, concreta, viva, una alternativa a la retrógrada Rusia oficial. Fue con esta otra Rusia con la que Marx estuvo profundamente ocupado en su última década.

Tres escritos iluminan en particular el lugar de Rusia en el pensamiento de Marx en esta época: (1) Una carta no enviada al consejo editorial de *Otechevtvennye Zapiski* (1878), (2) los borradores y una carta que Marx le hubo enviado a la revolucionaria Vera Zasulich (febrero/marzo de 1881), (3) el prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto comunista* (enero de 1882).

La "Carta al Consejo Editorial de *Otechevtvennye Zapiski*" fue escrita como respuesta a un artículo del sociólogo y escritor ruso Nikolai Mijailovich Mijailovski, en la que este hace un comentario sobre la "así llamada acumulación originaria", un capítulo en *El Capital,* donde escribió que Marx estaba formulando una "teoría histórico-filosófica del progreso universal", en la cual cada país debe experimentar la misma expropiación de la tierra del campesinado como había sido el caso en Inglaterra. De ese modo, Mijailovski insinuaba que Marx afirmaba que Rusia también debía seguir el mismo camino económico.

En su respuesta Marx argumentó contra esta interpretación: "El capítulo sobre la acumulación originaria pretende no más que trazar la vía por medio de la cual, en la Europa Occidental, el orden económico capitalista surgió de las entrañas del orden económico feudal." El boceto histórico puede ser aplicado solamente a Rusia si ésta "transforma una gran parte de sus campesinos en proletarios, y consecuentemente, una vez incorporada dentro de los pliegues del régimen capitalista, ella pase bajo sus leyes despiadadas como otros pueblos profanos." En su crítica, Marx apuntó:

> Absolutamente insiste en transformar mi bosquejo histórico sobre la génesis del capitalismo en la Europa occidental en una teoría histórico filosófica del curso general fatalmente impuesto a todos los pueblos ... Pero el éxito nunca llega con la llave maestra de una teoría general histórico filosófica cuya virtud suprema consiste en ser supra histórica.[37]

Marx fue agudamente crítico con aquellos que quisieron crear una marcha unilineal de la historia, toda dentro de límites cerrados. En cambio, Marx, tal y como lo hizo tempranamente en los *Grundrisse* (pero ahora con una realidad histórica contemporánea) estaba planteando una posibilidad multilineal para el desarrollo de las sociedades humanas. De ninguna manera estaba predestinado que los países fuera de Europa Occidental necesitaran seguir los pasos de Inglaterra. Los borradores y la carta a Vera Zasulich desarrollaron esta idea más ampliamente con relación a Rusia.

Vera Zasulich formó parte de la generación de revolucionarios que estuvieron discutiendo las ideas de *El Capital* en relación con Rusia. En febrero de 1881 le escribió a Marx, preguntándole su punto de vista sobre cuál actitud debían tomar los socialista y revolucionarios respecto a las comunas rurales, ¿eran capaces de desarrollarse en una dirección socialista o estaban destinadas a perecer, ya que Rusia se había dirigido al capitalismo? En una notable serie de borradores, Marx trabajó bastante en su respuesta durante las próximas semanas. En estos escritos, se ve a Marx reflexionando en alta voz, debatiendo consigo mismo sobre el papel de las comunas campesinas, las obshchina, en el futuro de Rusia. La función de la propiedad comunal, el papel del estado, la necesidad de la revolución, la relación de los países tecnológicamente desarrollados y en desarrollo, son, entre otras, las cuestiones de las que Marx se ocupa y así emerge la concepción de las vías multilineales hacia una nueva sociedad.

Marx inicia su primer borrador anotando las diferencias en las formas de propiedad entre el Occidente y Rusia. "La expropiación de los productores agrícolas en el Occidente... fue siempre la sustitución de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada", mientras que "los productores agrícolas rusos... cuyas propiedades en la tierra siempre permanecieron como 'comunales' y nunca han sido 'privadas.'"[38] La conclusión es similar a su respuesta a Mijailovski: la gran mayoría de los campesinos van a tener que ser transformados en obreros asalariados y expropiados por la abolición precedente de sus propiedades comunales.

Pero aquí no hay nada automático sobre esta transformación. Otra vía permanece abierta. Debido a que "Rusia existe en un contexto histórico moderno", incluyendo a la producción capitalista, "apropiándose de los resultados positivos de este modo de producción, es capaz de desarrollar y de transformar la forma aún arcaica de su comuna rural, en lugar de destruirla."[39] En el segundo borrador él formuló esto como sigue: "Precisamente merced a que es contemporánea de la producción capitalista, [la comunidad rural rusa] puede apropiarse todas las realizaciones positivas de esta, sin pasar por todas sus terribles peripecias."[40] Sin embargo, tampoco hay nada automático sobre estas vías. Marx apunta hacia un "dualismo interior"[41] dentro de las comunas que puede ocasionar su destrucción.

En el segundo borrador él amplía sobre este dualismo:

> Se comprende con facilidad que el dualismo inherente a la "comunidad agrícola" puede servirle de fuente de una vida vigorosa, puesto que, de una parte, la propiedad común y todas las relaciones sociales que se desprenden de ella le dan mayor firmeza, mientras que la casa privada, el cultivo parcelario de la tierra de labor y la apropiación privada de los frutos admiten un desarrollo de la individualidad incompatible con las condiciones de las comunidades más primitivas.
>
> Pero no es menos evidente que este mismo dualismo puede, con el tiempo, convertirse en fuente de descomposición.[42]

Marx escribió sobre la acumulación de la propiedad movible que, junto con otros factores, puede "servir para disolver la igualdad económica y social, generando con las mismas comunas un conflicto de intereses",[43] induciendo al dominio de la propiedad privada.

En el primer borrador, Marx había explicado el grave peligro que puede precipitar la desintegración: "Lo que amenaza la vida de las comunas rusas no es ninguna inevitabilidad histórica ni una teoría, es el estado de opresión y la explotación por los intrusos capitalistas a quienes el estado ha hecho poderoso a expensas del campesinado."[44] No existía un camino cierto que "la comuna agrícola deba seguir... en cualquier circunstancia... todo está en dependencia del contexto histórico en el cual esto está situado."[45]

El estado, lejos de romper el aislamiento de la comuna, ha ayudado a crearlo. Pero este aislamiento "es un obstáculo muy fácil de eliminar. Habría simplemente que sustituir la *vólost,* (subdistrito, unidad administrativa territorial mínima en la Rusia prerrevolucionaria estrechamente controlada por el estado burocrático), institución gubernamental, con una asamblea de campesinos apoderados elegidos por las comunidades, que servirían de órgano económico y administrativo defensor de sus intereses."[46] Marx postuló una organización propia de comunas campesinas en oposición a la forma estatal. Sin embargo, aunque el contexto histórico es muy diferente, se puede aún escuchar el eco de la auto organización de la Comuna de París una década anterior. En ambos momentos, Marx contrapuso las formas de la comuna al estado.

Pero ¿cómo puede acontecer esto? Aquí Marx, en el "crescendo" final al segundo borrador, planteó el más provocativo futuro:

> No se trata ya, por tanto, de un problema que hay que resolver; trátase simplemente de un enemigo al que hay que arrollar. Para salvar la comunidad rusa hace falta una revolución rusa. Por lo demás, el Gobierno ruso y los nuevos pilares de la sociedad" hacen lo que pueden preparando las masas para semejante catástrofe. Si la revolución se produce en su tiempo oportuno, si concentra todas sus fuerzas para asegurar el libre desarrollo de la comunidad rural, ésta se erigirá pronto en elemento regenerador de la sociedad rusa y en elemento de superioridad sobre los países sojuzgados por el régimen.[47]

En estos borradores Marx ha argumentado en contra de cualquier concepto unilineal de la historia, cualquier principio universal supra histórico. En lugar de ello, él ha planteado vías multilineales, no sólo como el pasado auténtico de la humanidad, sino también como la posibilidad emancipadora de su futuro. Más allá, él ha virado al revés cualquier concepto de avanzado y atrasado, argumentando un "elemento de superioridad" en una irrestricta elevación de la comuna rural por encima de los países esclavizados por el régimen capitalista. Esto es desarrollado más adelante en el prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto Comunista.*

Escrito en enero de 1882, el breve prefacio finaliza planteando una interrogante y una respuesta:

> ¿Podría la comuna rural rusa –forma por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra– pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente?
> La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista.[48]

Marx no estuvo priorizando a los países desarrollados tecnológicamente por encima de los subdesarrollados o viceversa. Más bien, la interrelación entre las masas y los movimientos sociales en unos, y las masas y los movimientos sociales en los otros, así como la intelectualidad, necesitaban ser desarrollados. Esto no podría ser decidido a priori, "todo depende del contexto histórico en el cual se está situado", y ello podría ser preparado para: "si la... intelectualidad concentra todas las fuerzas vivas del país." Las vías emancipadoras multilineales fueron creadas en un contexto histórico. La entrada a esas vías fue un empeño humano.

Notas:

1. Carlos Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.* Santiago de Chile: Editora Austral, 1960, p. 65.
2. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos,* p. 67.
3. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos,* pp. 69-70.
4. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos,* p. 70.
5. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos,* p. 71.
6. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos,* p. 74.
7. C. J. Arthur, *Dialectics of Labor, Marx and His Relation to Hegel,* New York: Blackwell, 1986, p. 25.
8. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos,* pp. 78-79.
9. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos,* p. 81.
10. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos,* p. 80.
11. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos,* pp. 80-81.
12. Carlos Marx. *Formaciones económicas precapitalistas.* Bogotá: Círculo Rojo Editores, 1972. Puede verse también en "Formaciones anteriores a la producción capitalista", en *Fundamentos de la crítica de la economía política,* t. 1, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, pp. 361-396, (Traducción al español realizada por Mario Díaz Godoy de los *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* tomada de la edición francesa de Éditions Anthropos, París, 1967 y publicada en La Habana por el Instituto Cubano del Libro).
13. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* p. 7.

14. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* pp. 41-42.
15. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* p. 11.
16. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* p. 33.
17. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* p. 24.
18. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* p. 35.
19. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* p. 42.
20. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* p. 31.
21. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* p. 28.
22. Marx. *Formaciones económicas precapitalistas,* pp. 29-30.
23. Carlos Marx. *El Capital.* México: Siglo XXI editores, 1975, t. 1, vol. 1, pp. 88-89.
24. Raya Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution,* New York: Delacorte Press, 1973, 90-91.
25. Marx. *El Capital,* t. 1, vol. 3, p. 891.
26. Marx. *El Capital,* t. 1, vol. 3, p. 893.
27. Marx. *El Capital,* t. 1, vol. 3, p. 894.
28. Marx. *El Capital,* t. 1, vol. 3, p. 895.
29. Marx. *El Capital,* t. 1, vol. 3, p. 939.
30. Marx. *El Capital,* t. 1, vol. 3, p. 954.
31. Marx. *El Capital,* La Habana: Ediciones Venceremos, 1965, t. 1, p. 790.
32. Marx. *El Capital,* t. 1, vol. 3, p. 954.
33. Citado de Marx y Engels, *Obras Completas.* Moscú, vol. 18, 1961, p. 51, y en *Late Marx and the Russian Road,* ed. by Theodor Shanin, New York: Monthly Review Press, 1983, p. 6. El trabajo de Shanin, es un tratamiento de gran amplitud de la última década de Marx en relación con Rusia, contiene un número de escritos de Marx referidos a Rusia que datan de los últimos años de su vida, así como ensayos sobre el Marx tardío escritos por Shanin, Haruki Wada, Derek Sayer y Philip Corrigan.
34. Carlos Marx y Federico Engels, *Writings on the Paris Commune,* ed. by Hal Draper, New York: Monthly Review Press, 1971. Yo me voy a ocupar de los escritos de Marx sobre la Comuna de París en su relación con el estado y su forma de organización revolucionaria en el capítulo 17.
35. Carlos Marx, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx,* transcritos y editados por Lawrence Krader, Assen: Van Gorcum, 1972. Ver también: Marx's Notebooks on Kovalevsky publicado como apéndice a Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production,* Assen: Van Gorcum, 1975. No obstante, los extractos de Kovalevsky de Marx y las notas "Pt. I. Marx's manuscripts deal with property in the hunting and fishing cultures of the New World (ms., 19-23; Kovalevsky, ch. 1, 27-46), on the Spanish land practices in the conquered parts of the Americas (ms., 23-27; Kovalevsky, ch. 2, 47-71)", no fueron publicados por Krader. Estos están en depósito: Marx-Nachlass, International Institute of Social History, B 140. Amsterdam. En Alemán, pueden ser encontrados en *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion,* ed. por Hans-Peter Harstick, Frankfurt: Campus Verlag, 1977.
36. Me ocuparé de los *Marx's Ethnological Notebooks* en el capítulo 16 de este estudio.
37. Carlos Marx, "A letter to the Editorial Board of *Otehestvennye Zapiski*", en *Late Marx and the Russian Road,* pp. 135, 136.
38. Carlos Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas* en tres tomos, Moscú: Editorial Progreso, 1980, t. 3, p. 162.
39. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", p. 162.
40. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", p. 162.
41. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", p. 165.
42. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", pp. 164-165.
43. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", p. 165.
44. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", p. 165.

45. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", p. 166.
46. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", p. 166.
47. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", p. 170.
48. Carlos Marx, Federico Engels, Prefacio a la segunda edición rusa de 1882. *Manifiesto del Partido Comunista. Obras Escogidas* en tres tomos. Moscú: Progreso, 1973, t. 1, p. 102.

Capítulo 8

Las teorías económicas latinoamericanas

Prólogo: Mariátegui sobre la realidad económica del Perú –los indígenas y la tierra

Antes de tornar directamente a los escritos contemporáneos sobre las teorías económicas, la historia y el desarrollo en América Latina, quiero examinar brevemente tres ensayos de José Carlos Mariátegui sobre la economía del Perú. La atención de Mariátegui, más bien su pasión, fue dedicada a la interconexión entre los indígenas y la tierra en la historia del Perú. La inseparabilidad de estos dos elementos, y según su punto de vista, la imposibilidad de dar solución a estos problemas por parte de aquellos que históricamente han buscado cortar la conexión, ha sido tema de muchos de sus escritos en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.*[1]

En su ensayo sobre "El problema de los indios", Mariátegui ataca a aquellos que no ven el problema como económico, con raíces en el sistema de tenencia de la tierra:

> Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos –y a veces sólo verbales–, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país... La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra.[2]

Aunque el centro de los *Siete ensayos de interpretación* fueron los indígenas y la tierra en el período que va desde la conquista, la visión de Mariátegui de

la preconquista de la sociedad inca fue expuesta en varios lugares en el texto. Mariátegui atacó a los críticos liberales de la sociedad inca, quienes desearon caracterizar a ésta simplemente como "despótica." En su lugar, él comenzó una defensa del comunismo inca mostrando su especificidad para este período histórico:

> El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico... Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial... Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo.[3]

Él prosiguió analizando la cuestión de la libertad individual, que no existía bajo la vida inca. El motivo para Mariátegui fue la concreción histórica. Las ideas sobre la libertad individual que surgieron de la filosofía liberal posterior, no debían ser impuestas a un período histórico de la sociedad inca donde la autocracia y el comunismo no fueron irreconciliables: "La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas... Teocrático y despótico fue ciertamente, el régimen incaico. Pero este es un rasgo común de todos los regímenes de la antigüedad."[4]

Mariátegui describió el sistema de tenencia de la tierra que los españoles trajeron al Perú y que fue luego confrontado con la sociedad inca:

> La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo incaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural. En el Perú de los incas era más cierto que en pueblo el principio de que 'la vida viene de la tierra.' Los trabajos públicos, las obras colectivas, más admirables del Tawantinsuyo, tuvieron un objeto militar, religioso o agrícola. Los canales de irrigación de la sierra y de la costa, los andenes y terrazas de cultivo de los Andes quedan como los mejores testimonios del grado de organización económica alcanzado por el Perú incaico. Su civilización se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria.[5]

Mariátegui, al defender la civilización inca, no deseaba retornar a la era de la preconquista del Perú. Tampoco creía que una "misión civilizadora" significara algún camino hacia delante. En lugar de ello, él agudamente distinguió cualquier proyecto de occidentalización de una verdadera vía que fuera hacia una liberación genuina: "La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de 'occidentalización' materia de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria."[6]

Mariátegui no ve a los indígenas como aislados en un retiro estoico de la así llamada civilización. Más bien, él vio la lucha indígena relacionada con un concepto del mundo:

> El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos... hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentaria.[7]

Fue tal concepto sobre los indígenas –en la era de la preconquista y desde la colonización, a través de la independencia, hasta la propia época de Mariátegui– el que constituyó la base de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Los ensayos sobre la economía, la tierra, los indígenas, incluían una visión de los orígenes del marxismo latinoamericano que se hacía eco de algunos de los textos de Marx sobre el mundo no capitalista, escritos que eran desconocidos para Mariátegui. Estos ensayos fueron proféticos respecto al problema del desarrollo revolucionario en las así llamadas regiones subdesarrolladas.

Mariátegui, en el ensayo "Esquema de la evolución económica", dividió a la historia económica del Perú en cuatro períodos después de la conquista: (1) la economía colonial, (2) los fundamentos económicos de la república, (3) el período del guano y los nitratos, y (4) la era de la economía del Perú posterior a la Guerra del Pacífico. Él comenzó su caracterización de la economía colonial diciendo: "Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal."[8]

Mariátegui contrastó el tipo de colonización del imperio hispánico con el que se dio en América del Norte, observando que a Hispanoamérica no arribaron grandes cantidades de colonizadores, sólo una reducida burocracia y que las debilidades del imperio se debieron a que este fue más bien un poder militar y eclesiástico que un poder político y económico.

Mariátegui consideró a los españoles ser unos conquistadores, pero no unos genuinos colonizadores. Apenas su único interés como colonizadores estuvo en las minas de oro y plata, y toda la actividad económica, incluyendo la creación de pueblos en la sierra, fueron un resultado de la minería. No solamente fue esta una sociedad feudal, sino "... como para el trabajo de las haciendas de la costa se recurrió a la importación de esclavos negros, a los elementos y características de una sociedad feudal, se mezclaron elementos y características de una sociedad esclavista."[9]

Este primer estadio de la nueva economía peruana se derivó de un suceso político y militar –la conquista. Mariátegui advirtió que la segunda etapa, "La etapa en que una economía feudal deviene, poco a poco burguesa, pero sin cesar de ser,

en el cuadro del mundo, una economía colonial",[10] fue también un suceso político y militar de la independencia.

A pesar de que la conquista fue totalmente responsable de la formación de la economía colonial, la independencia no significó un nuevo comienzo; la economía continuó dominada por el marco colonial. La política española frustró el desarrollo económico de las colonias, las cuales necesitaron librarse de la autoridad de la corona española. Adicionalmente, "el más dominante factor histórico de la revolución de la independencia sudamericana, inspirada y movida, de modo demasiado evidente, por los intereses de la población criolla y aun de la española, mucho más que por los intereses de la población indígena."[11]

Mariátegui demostró que la independencia no sólo no promovió los intereses de la población indígena, sino que incluso al *criollo* y a la población española no le era permitido decidir determinados acontecimientos: "Enfocada sobre el plano de la historia mundial, la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista."[12]

No fue el capitalismo moderno el que se impuso sobre las colonias españolas. Más bien, "El interés económico de las colonias de España y el interés económico del Occidente capitalista se correspondían absolutamente, aunque de esto, como ocurre frecuentemente en la historia, no se diesen exacta cuenta los protagonistas históricos de una ni otra parte." [13]

Mariátegui resalta lo que distinguió al Perú de otras partes de América del Sur ya independiente de la España colonial:

> Perú entra en una etapa de diferenciación y desvinculación del proceso histórico de otros pueblos de Sudamérica. Por su geografía, unos estaban destinados a marchar más de prisa que otros... Los barcos europeos, para arribar a sus puertos, debían aventurarse en un viaje larguísimo. Por su posición geográfica, el Perú resultaba más vecino y más cercano al oriente. Y el comercio entre el Perú y Asia comenzó como era lógico a tornarse considerable. La costa peruana recibió aquellos famosos contingentes de inmigrantes chinos destinados a sustituir en las haciendas a los esclavos negros... Pero el tráfico con Asia no podía concurrir eficazmente a la formación de la nueva economía peruana. El Perú... había menester de las máquinas, de los métodos y de las ideas de los europeos, de los occidentales.[14]

Mariátegui estaba describiendo un proceso histórico, pero no se hizo ilusiones sobre los efectos positivos de la tecnología occidental. Vamos a ver brevemente lo que él pensaba de la conversión del problema agrario en una simple cuestión técnico-agrícola.

Perú cautivó los intereses del capitalismo occidental, específicamente de Inglaterra, cuando lo que "que para anteriores civilizaciones hubiera carecido de valor" – el guano y el salitre– adquirió "para una civilización industrial un precio extraordinario."[15] Sin embargo, Mariátegui mostró que mientras estos productos

ayudaron a la creación de una clase capitalista peruana, una burguesía, su resultado real fue ubicar la economía bajo el control del capital británico.

El cambio de la producción del oro y de otros metales por la del guano y los nitratos, significó el cambio de una economía basada en la sierra a una que se centraba en la costa: "Estimularon la sedimentación del Perú nuevo en la tierra baja. Y acentuaron el dualismo y el conflicto que hasta ahora constituyen nuestro mayor problema histórico."[16]

La derrota en la Guerra del Pacífico trajo la pérdida de territorios que contenían nitrato: "Significó, además, la paralización de las fuerzas productoras nacientes, la depresión general de la producción y del comercio, la depreciación de la moneda nacional, la ruina del crédito exterior. Desangrada, mutilada, la nación sufría una terrible anemia."[17]

Cuando se completó la dominación británica en el Perú, "entregando los ferrocarriles del Estado a los banqueros ingleses",[18] el capital inglés comenzó a ser invertido. Mariátegui rastreó la recuperación de la economía de la crisis de la posguerra a través de un número de pasos incluyendo la aparición de la industria moderna, la inversión del capital financiero en la construcción del canal de Panamá y la sustitución gradual del dominio norteamericano por el británico. El resultado fue el desarrollo de la clase capitalista peruana, ya no más dominada por la vieja aristocracia.

Mariátegui resumió el carácter de la economía peruana de sus días: "En el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de ser una economía retardada."[19]

Con posterioridad a este breve recuento histórico de la economía peruana, Mariátegui debatió la economía agraria a la luz de lo que él llamó el sistema de *latifundio* feudal. Él explicó que si bien Perú tuvo una amplia industria minera, este había quedado como un país agrario. Así y todo, no era un país agrícola homogéneo. La agricultura y los productos de la ganadería consumidos en el país venían de los valles y el altiplano de la sierra, mientras que las haciendas costeras no cultivaban casi ningún producto alimenticio. En cambio, casi lo único que producían era azúcar y algodón para la exportación. La minería, el comercio y el transporte estaban en las manos del capital foráneo. Él se refirió a la supervivencia del feudalismo en las costas, el cual fue reflejado en el estancamiento y la pobreza de la vida urbana.

Pero Mariátegui no estaba sólo tratando de describir al Perú como un país feudal atrasado frente al capitalismo occidental. Si bien él utilizó el término feudalismo, este no fue un reflejo exacto de aquel de Europa. Él contrastó el auge de las villas en Europa que habían descendido del feudo con la costa peruana, donde "la aldea no existe casi, porque el feudo, más o menos intacto, subsiste todavía."[20] Él habló del hecho de que mientras Europa había desarrollado ciudades, la costa peruana no había producido una ciudad. Mariátegui sentía que la exclusividad del

Perú fue que las haciendas devinieron proveedoras de un mercado de exportaciones y no hubo necesidad de crecimiento de las ciudades.

Mariátegui diferenció el modo de desarrollo de la hacienda en el Perú del modo en que se desarrolló el feudalismo en capitalismo en Europa:

> La hacienda –con su casa más o menos clásica, la ranchería generalmente miserable, y el ingenio y sus colcas– es el tipo dominante de agrupación rural. Todos los puntos de un itinerario están señalados por nombres de haciendas. La ausencia de la aldea, la rareza del burgo, prolonga de desierto dentro del valle, en la tierra cultivada y productiva... la hacienda costeña produce algodón o caña para mercados lejanos. Asegurado el transporte de estos productos, su comunicación con la vecindad no le interesa sino secundariamente. El cultivo de frutos alimenticios, cuando no ha sido totalmente extinguido por el cultivo del algodón o la caña tiene por objeto abastecer el consumo de la hacienda.... La hacienda, en gran número de casos, cierra completamente sus puertas a todo comercio con el exterior: los 'tambos' tienen la exclusiva del aprovisionamiento de su población. Esta práctica que, por una parte, acusa el hábito de tratar al peón como una cosa y no como una persona, por otra parte, impide que los pueblos tengan la función que garantizaría su subsistencia y desarrollo dentro de la economía rural de los valles. La hacienda, acaparando con la tierra y las industrias anexas, el comercio y los transportes, priva de medios de vida al burgo, lo condena a una existencia sórdida y exigua."[21]

De este modo Mariátegui rechazó seguir simplemente el modelo europeo. Más bien, él comenzó por el examen concreto de las condiciones realmente existentes de la realidad peruana.

En su breve ensayo "El problema del indio", Mariátegui argumentó que la cuestión indígena era un problema socioeconómico que reside en el sistema de tenencia de la tierra. Su objetivo en este ensayo fue el *gamonalismo:* "El término 'gamonalismo' no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por lo gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc."[22]

Mariátegui intuía que al *gamonalismo* le fue concedido existir debido a la continuada hegemonía de las haciendas semifeudales y que necesitaba ser atacado en sus raíces. Además de hacer de su objetivo el *gamonalismo,* Mariátegui atacó también el enfoque liberal hacia el problema del indio, el cual trató de confinar el asunto a un criterio unilateral, administrativo, legal, étnico, educacional o eclesiástico. El resto de este breve ensayo lo dedicó a debatir el porqué cada uno de estos enfoques había sido un fracaso.

Fue en este ensayo donde Mariátegui habló de que la esperanza de los indios era "absolutamente revolucionaria." Igualmente, Mariátegui argumentó la imposibilidad de ser nacionalista y revolucionario sin, al mismo tiempo, ser socialista. La tarea de vencer al gamonalismo no podía ser consumada por medio de los principios

liberales y capitalistas, sino que tenía que ser acometida con los principios del socialismo.

El tercer ensayo, "El problema de la tierra", fue en cierto modo el más crucial, ya que Mariátegui combinó aquí el asunto del sistema económico, de los indígenas y de la tierra. Comenzó por reafirmar la obsolescencia de los puntos de vista humanitarios y filantrópicos hacia la cuestión indígena, y afirmó: "Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra."[23] Nuevamente, se refirió a la necesidad de la eliminación del feudalismo en el Perú, lo cual no ha sido resuelto por ningún régimen democrático-burgués en los 100 años de vida de la república.

Mariátegui presentó el problema como socioeconómico y rechazó cualquier solución técnica. "Y resulta vano todo empeño de convertirlo, por ejemplo, en un problema técnico-agrícola del dominio de los agrónomos."[24] Esta es una declaración que mantiene su vigencia en nuestros días y se adapta a las concepciones científicas de la modernización que se supone puedan "resolver" los problemas agrarios del Tercer Mundo. Tampoco para Mariátegui, la solución estaba en una ideología individualista y la creación de un grupo de pequeños propietarios.

En contraposición, Mariátegui señaló lo que fue clave para su enfoque –lo que con agudeza lo separó a él no sólo de las reformas burguesas, sino también lo llevó a estar en conflicto con varios, que se hacían llamar marxistas en aquel tiempo: "Considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas."[25]

En el siglo XX, unas cuatro centurias después de la conquista, elementos de aquellas comunidades indígenas aún existían, y Mariátegui fue insistente en que hacia ellos era que los socialistas debían volver la vista en el Perú –ese segundo, ese ignorado, ese otro Perú.

Luego Mariátegui analizó la bancarrota de la colonización en el Perú que, según su argumento, no había organizado incluso ni una completa economía feudal, sino había introducido elementos de una economía esclavista. El colonizador español "Tenía una idea, un poco fantástica, del valor económico de los tesoros de la naturaleza, pero no tenía casi idea alguna del valor económico del hombre."[26] El colonizador español había sido incapaz de organizar la economía peruana sobre su base agraria natural. Primeramente vino la persecución y la esclavización de los indios, luego la importación de los esclavos. En las regiones montañosas los españoles habían buscado convertir a la minería a aquellos que habían sido esencialmente agricultores bajo el inca y antes de este. El trabajo en las minas y en las ciudades convirtió a los indios en esclavos. Las costas tuvieron una historia diferente: "El *latifundista* costeño no ha reclamado nunca para fecundar sus tierras, hombres sino brazos. Por esto, cuando le faltaron los esclavos negros, les buscó un sucedáneo en los culíes chinos."[27]

Mariátegui discutió cómo los españoles no tenían las condiciones de la colonización anglosajona: "Los que pensaron que la riqueza del Perú eran sus metales preciosos, convirtieron a la minería, con la práctica de las minas, en un factor de

aniquilamiento del capital humano y de decadencia de la agricultura."[28] El colonizador español, de ese modo, acabó despoblando sistemáticamente a Perú. Para los españoles, la cuestión clave había sido la importación de la fuerza de trabajo –los indios de las comunidades montañosas, los esclavos negros– y no la importación de hombres para vivir en la tierra y desarrollar los recursos. Y fue, ese concepto, el que significó un factor esencial que llevó al subdesarrollo peruano.

Mariátegui abordó las condiciones similares entre el *mir* ruso (comunas agrícolas) y la comunidad peruana: "La feudalidad dejó análogamente subsistentes la comunas rurales en Rusia, país con el cual es siempre interesante el paralelo, porque su proceso histórico se aproxima al de estos países agrícolas y semifeudales mucho más que al de los países capitalistas de occidente... Bajo el régimen de propiedad señorial, el *mir* ruso, como la comunidad peruana, experimentó una completa desnaturalización."[29]

Luego Mariátegui bosquejó un paralelo con "La convivencia de 'comunidad' y latifundio en el Perú."[30] Tal y como los dueños usaron, lo mismo que destruyeron, el *mir,* así mismo en Perú, el latifundismo utilizó y destruyó la "comunidad." Como hemos visto, Marx, a finales de los años 70 del siglo XIX investigó el *mir* ruso y escribió sobre las posibilidades de que este proveyera una vía al socialismo sin tener que transitar por todas las vicisitudes del desarrollo capitalista.

Mariátegui seguidamente expuso las debilidades de la Guerra de Independencia y vinculó, estas debilidades, precisamente a los problemas agrarios. Si la Guerra de Independencia hubiese sido un movimiento de las masas indígenas, podría haber tenido una base agraria. Mariátegui comentó, "La población campesina, que en el Perú era indígena, no tenía en la revolución una presencia directa, activa. El programa revolucionario no representaba sus reivindicaciones."[31] La independencia dejó el poder y las fuerzas de la propiedad feudal intactas.

Mariátegui, además, se dirigió a la política agraria bajo la república. Un código civil fue promulgado, que se suponía significara una redistribución de la propiedad agrícola, pero no ocurrió una real redistribución. Muchas veces, las comunidades indígenas fueron rotas, pero, "Destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela. El latifundista encontraba así, más, fácilmente, el modo de vincular el indígena al latifundio."[32]

Mariátegui siguió los orígenes del problema del trabajo en los *latifundios* costeros hasta el hecho de que los hacendados habían intentado resolver la carencia de trabajo "con el esclavo negro en tiempos de la colonia, con el culí chino en los de la República."[33]

Después Mariátegui se desplazó a la investigación de las comunidades indígenas en la república. En esto él siguió el trabajo de Hildebrando Casto Pozo *Nuestra comunidad indígena,* a la que clasificó del siguiente modo: "Primero, comunidades agrícolas; segundo, comunidades agrícolas ganaderas, tercero, comunidades de pastos y agua, y cuarto, comunidades de usufructuación."[34]

Mariátegui demostró la tenacidad de las comunidades indígenas por medio de la variedad de estrategias que esta estuvo forzada a utilizar para sobrevivir. Los diferentes tipos de comunidades que evolucionaron llegaron, no de modo natural, sino como resultado de las tensiones y los conflictos entre la comunidad indígena y los intentos de la república de individualizar la propiedad. Mariátegui escribió que "el indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista."[35]

Mariátegui miró directamente a los trabajadores indígenas –el sistema de trabajo del siervo y el asalariado bajo la república. En el sistema de trabajo del *latifundio* feudal, que en la agricultura costera había evolucionado rápidamente hacia un sistema de producción, elaboración y venta, había ocurrido poco cambio en la actitud hacia el trabajo: "Acerca del trabajado, el latifundio colonial no ha renunciado a sus hábitos feudales sino cuando las circunstancias se lo han exigido de modo perentorio."[36] ¿Por qué? Para Mariátegui, esto no estaba completamente explicado por los viejos señores feudales conservadores de sus propiedades y que tenían años de práctica, sino por la carencia del espíritu del capitalismo moderno. Ello fue debido también a la mentalidad de la clase terrateniente en relación con el trabajo. Él lo explicó del siguiente modo:

> En Europa, el señor feudal encarnaba, hasta cierto punto, la primitiva tradición patriarcal, de suerte que respecto de sus siervos se sentía naturalmente superior, pero no étnica ni nacionalmente diverso. Al propio terrateniente aristócrata de Europa le ha sido dable aceptar un nuevo concepto y una nueva práctica en sus relaciones con el trabajador de la tierra. En la América colonial, mientras tanto, se ha opuesto a esta evolución la orgullosa y arraigada convicción del blanco de la inferioridad de los hombres de color.
>
> En la costa peruana el trabajador de la tierra, cuando no ha sido el indio, ha sido el negro esclavo, el culí chino, mirados, si cabe, con mayor desprecio. En el latifundista costeño han actuado a la vez los sentimientos del aristócrata medieval y del colonizador blanco, saturados de prejuicios de raza."[37]

Mariátegui describió al sistema de trabajo del *yanaconzazgo* (un tipo de arrendamiento agrícola) y los contratos de trabajo obligatorio por un período de tiempo que fueron muy prominentes en la república. Él entonces apuntó hacia lo que llamó "la industrialización de la agricultura",[38] que tuvo lugar en la cuenca costera donde un sistema capitalista y la técnica fueron desarrollados, en su mayor parte por los inversionistas británicos y americanos, usando las mejores tierras para el algodón y la caña de azúcar. Los cultivos de alimentos dedicados para el mercado doméstico fueron dejados en manos de pequeños propietarios y arrendatarios para su producción.

Mariátegui resumió el dilema del siguiente modo: "El obstáculo, la resistencia a una solución, se encuentra en la estructura misma de la economía peruana. La

economía del Perú es una economía colonial. Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas."[39]

Aunque la naturaleza precisa de las relaciones económicas, internas y externas, que Mariátegui había descrito pueden estar abiertas al debate, el poder y la viabilidad continua de las ideas de Mariátegui no descansan sobre si uno u otro punto de vista económico que él defendió resiste el análisis tres cuartos de siglo después. Más bien, lo que hace a Mariátegui un contemporáneo de Marx y de hoy es su negativa a separar su análisis económico de las fuerzas vivas, activas, humanas, decididas a vencer las opresiones múltiples que ellas afrontan. Mariátegui denominó a estas fuerzas como de dimensiones indígenas y proletarias de su país. Para Mariátegui, la "economía" era humanismo, la vida y el trabajo de los indígenas. Es esto lo que lo asocia con el concepto humanista de Marx. Él está, al mismo tiempo, engarzado al marxismo de Marx y a los problemas revolucionarios de la América Latina de nuestros días.

A. Los aspectos de las teorías latinoamericanas del desarrollo y el subdesarrollo: Planteando interrogantes

En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, una multitud de teorías económicas ha surgido para explicar el supuesto atraso económico o subdesarrollo latinoamericano. El estructuralismo, la dependencia, el sistema-mundo, los modos de producción, el colonialismo interno, la marginalidad, se encuentran entre las teorías y corolarios del desarrollo/subdesarrollo que tienen sus orígenes o aplicaciones en América Latina. Cada una de estas teorías han sido objeto de agudas críticas, reconsideradas y reformuladas.[40]

Algunas expresiones de estas teorías permanecen dentro de los confines del pensamiento económico burgués, indagando cómo los países subdesarrollados pudieran salir de los confines del subdesarrollo dentro de los parámetros del orden económico capitalista. Otros reconocieron la necesidad de romper con este modo económico dominante y buscaron una transformación más radical.

Y con todo, a mediados de los años ochenta, tanto desde el lado reformista como del lado radical, un punto muerto se había alcanzado. En parte, esto fue debido a los suceso mundiales en curso: (1) Las ramificaciones devastadoras de la crisis de la deuda que llevó a varias economías latinoamericanas al borde del colapso, y al mismo tiempo les impuso políticas económicas neoliberales que se convirtieron en letanía incuestionable del "desarrollo." (2) El fracaso de gran número de movimientos revolucionarios en América Latina en lograr que sus aspiraciones fructificaran, debido al poder de la intervención de los Estados Unidos y a sus propias contradicciones internas. (3) Luego, en los años ochenta e inicios de los noventa, vino el colapso de los regímenes de capitalismo de estado

del "socialismo realmente existente", lo cual desorientó a gran parte de las izquierdas, incluyendo a las latinoamericanas.

Posiblemente lo más llamativo no fue el resultado de los acontecimientos que se desarrollaban en el mundo, sino el punto muerto dentro de la actividad teórica. Hubo una incapacidad para formular dentro de la esfera económica lo que no se estaba planteando de nuevo en la esfera filosófica: ¿Cómo comenzar de nuevo cuando hay tanta confusión en la realidad objetiva y la subjetiva del momento presente? ¿Cómo plantear un punto de vista conceptual y abarcador del presente y del futuro, no como supra histórico, sino como resultado de las realidades concretas de hoy, incluyendo los "hechos" económicos, los cuales se nos presentan en una abundancia abrumadora?

En la elaboración de las teorías económicas del desarrollo y el subdesarrollo en América Latina, ¿han sido capaces los teóricos de recrear la metodología marxista, el concepto de Marx de la teoría? ¿O se han perdido las relaciones humanas, las relaciones sociales de producción en el mundo de las cosas objetivas? Yo enfatizo la recreación, debido a que la metodología de Marx no puede simplemente ser aplicada a la América Latina de hoy. Ella necesita ser recreada para la especificidad del contexto histórico social de América Latina.

¿Qué es lo que significa que tengamos al capitalismo como el modo dominante de producción, y con todo, áreas considerables de la economía donde un extenso número de personas trabajan en otros modos de producción? ¿Cuándo el capitalismo en América Latina crea una urbanización que no resulta en un crecimiento sustancial del trabajo asalariado, sino en el crecimiento del sector informal combinado con el inmenso desempleo y el subempleo? ¿Cuándo un campesinado que se reduce constantemente abarca no sólo a los trabajadores asalariados, sino a los trabajadores temporales y a los productores de subsistencia? ¿Cuándo las dimensiones de raza, etnicidad –los indígenas y los negros para sólo mencionar a los más destacados– y el género –las condiciones y actividades de las mujeres– todos los cuales han estado desde hace mucho tiempo en el escenario histórico, están siendo levantados con nueva intensidad? ¿Qué significa que estas dimensiones hayan planteado los problemas más concretos de la autodeterminación? Planteado de modo diferente, ¿qué significa que en el suelo latinoamericano, la "economía" devenga un humanismo? ¿Cómo puede el trabajo de Marx ayudarnos a llevar semejante humanismo –uno donde las masas se están esforzando para apropiarse y autodeterminar sus condiciones de vida y de trabajo– a su florecimiento más pleno?

La gran cantidad de trabajos que han sido escritos con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial sobre el desarrollo y el subdesarrollo, han estado sujetos al enorme debate, particularmente sobre la cuestión de que tipo de estructura económica ha caracterizado a la sociedad latinoamericana durante los diferentes momentos de la era posterior a la conquista, y las posibilidades de desarrollo durante las décadas finales del siglo xx. Mi enfoque aquí es cambiar el terreno de la discusión, de los debates sobre el desarrollo/subdesarrollo, a la discusión sobre las vías para la liberación.

Esto no implica que los trabajos sobre la estructura económica de América Latina en términos de su desarrollo a partir de los tiempos de la colonia, a través de la independencia y a lo largo del siglo xx, así como sus manifestaciones presentes, no sean de importancia suprema, pues ellos lo son. Pero los teóricos han sido incapaces de formular una visión liberadora únicamente a partir de los análisis económicos actuales. ¿Podría un retorno a la metodología de Marx del análisis como la planteada en *El Capital,* ayudar a romper el punto muerto?

El más importante entre los problemas de los análisis socioeconómicos contemporáneos en América Latina es ese abismo enorme existente entre el intento de comprender las leyes y tendencias económicas en los "países subdesarrollados", y discernir la dialéctica de la revolución dentro de estos propios países. De ese modo, cualquier cosa que uno pueda pensar, por ejemplo, de los escritos de Andre Gunther Frank como análisis económicos, hay en estos escritos una irreconciliable separación entre las leyes económicas que él intenta formular y la dialéctica de la revolución. No hay un sujeto revolucionario concreto dentro de su proyección. Su llamado para una revolución socialista zozobra, en parte, porque se queda en una abstracción y tan sólo puede ser así debido a su propio método de análisis. Cuando el modo de producción no es tomado en cuenta, se está sin timón en la búsqueda de las fuerzas humanas para el derrocamiento del capitalismo. Solamente "el desarrollo del subdesarrollo" como el universal del capitalismo y un llamado abstracto a abolir el capitalismo es lo que queda. Sin un discernimiento concreto de las leyes del movimiento dentro de la economía, y más esencial aún, de las fuerzas humanas concretas que pueden surgir para llevar a cabo la erradicación del capitalismo, nos quedamos en un vacío.

No existe en Marx el argumento de que la circulación en contraposición a la producción desempeñara el papel dominante en el desarrollo del capitalismo. Al mismo tiempo, se encuentra en Marx un profundo conocimiento del papel dominante y en verdad expoliador de los países capitalistas desarrollados sobre los coloniales. Para mencionar sólo un ejemplo:

> Lo que les sacan los ingleses [a la India] anualmente en forma de renta, dividendos por ferrocarriles inútiles para los indios; de pensiones para el servicio militar y civil, para la guerra de Afganistán y otras etc., etc.; todo lo que les sacan sin retribución alguna y aparte de lo que se apropian anualmente, dentro de la India, teniendo en cuenta sólo el valor de la mercancía que los indios tienen que *enviar* gratuitamente y anualmente a Inglaterra: ¡todo esto es *más que el total de ingresos de los sesenta millones de trabajadores agrícolas e industriales de la India!* ¡Esto es un proceso de sangría furiosa! ¡Los años de hambre se suceden, y en *dimensiones* todavía insospechadas en Europa! [41]

Marx comienza esta sección diciendo: "En la India, serias complicaciones, sino un estallido general, les espera al gobierno británico." Y continúa escribiendo que el hindú y el musulmán cooperan contra los británicos, y que algo se está

"urdiendo." Marx rechaza separar la "economía" de la dialéctica de las sublevaciones.

Podemos plantear estas mismas preguntas respecto al muy comentado trabajo de Fernando Enrique Cardoso y E. Faletto, *La dependencia y el desarrollo en América Latina.* Cualquier cosa que uno quisiera argumentar sobre la validez de sus análisis económicos, el enfoque del libro está distante, muy distante, de cualquier concepción de una dialéctica de la liberación/revolución creada por las masas latinoamericanas. En lugar de ello, todo su análisis, "nuestra metodología es histórico estructural", está centrado en dos situaciones de la dependencia: "la dependencia donde el sistema productivo fue controlado a nivel nacional, y la dependencia en circunstancias de enclave",[42] prestando escasa atención a las clases obreras latinoamericanas y a los millones de latinoamericanos desarraigados por "un desarrollo dependiente asociado." ¿Podría alguien asombrarse de que cientos de miles de brasileños hayan marchado en las calles contra los lineamientos económicos y políticos del presidente Cardoso?

Yo me cuestiono cualquier método de análisis que no incorpore un desarrollo concreto de una dialéctica de la revolución (que necesariamente involucraría el marco teórico de Marx) y la búsqueda humana de un modo de vida diferente al que ha tenido lugar hasta ahora en América Latina.

Muchos de los estudios sobre el desarrollo y el subdesarrollo en América Latina se limitan a un debate entre intelectuales. La actividad y el pensamiento de las masas están casi siempre ausentes. Semejante debate ha alcanzado un profundo estancamiento en cuanto a las posibles vías hacia una renovadora transformación social. ¿Podría ser encontrada una alternativa?

B. Creando alternativas al oscilante péndulo que no va a ninguna parte: las falsas alternativas del neoliberalismo, la sustitución de importaciones, del estado/mercado –o las así llamadas antítesis de lo privado y el capitalismo de estado

Hoy, una década después del colapso del así llamado socialismo, que de hecho fue una forma de capitalismo de estado, estamos confrontando el oscilar del péndulo económico en dirección al "libre mercado" y las políticas de privatización –un capitalismo salvaje conocido como neoliberalismo. Esto contrasta con el período inmediato posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando la tendencia fue hacia un modelo de desarrollo económico dirigido por el estado y basado en la sustitución de importaciones. Ambos se basan, no en el autodesarrollo del trabajo que es la base material para la genuina liberación humana, sino en la extracción del valor excedente de los trabajadores en la así llamada acumulación originaria y capitalista. ¿Hay un fundamento teórico y una realidad humana emancipadora que pueda transformar a la América Latina de este inútil péndulo económico? ¿Podremos expandir nuestro

pensamiento conceptual más allá de los horizontes limitadores del "capitalismo realmente existente?"

Debido a que muchos pensadores sociales aceptaron la definición de que el capitalismo se corresponde con lo privado y que el socialismo se corresponde con lo nacionalizado o el control estatal de la economía –aun cuando no hubo cambios fundamentales en las condiciones del trabajo– una gran cantidad de basura se acumuló en relación con la posible dirección que América Latina podría tomar para liberarse de la dependencia económica. Más que la alternativa del socialismo, la falsa alternativa del capitalismo de estado fue plantada y por tiempos practicada. Yo examino el capitalismo de estado y América Latina en el capítulo 9.

Hoy, a nivel mundial, el colapso del "socialismo realmente existente" ha desorientado a muchos y los ha llevado a pensar que "el capitalismo realmente existente" es el único sitio donde podemos existir. Sin embargo, hay pensadores sociales que han rechazado aceptar los parámetros económicos existentes como el horizonte que limita el futuro. Estos latinoamericanos han buscado reconceptualizar el debate de la liberación en diversos modos.

Aníbal Quijano –Las alternativas liberadoras de la dicotomía de lo estatal y lo privado, rompiendo la colonización del poder y recreando el concepto de la totalidad

Con anterioridad analizamos los escritos de Aníbal Quijano en relación con la filosofía y la liberación en América Latina. Ahora quiero debatir varios aspectos adicionales de su contribución: (1) Su discusión sobre la trampa de lo privado vs la propiedad y el control estatal de la producción. (2) Su creación del concepto de colonización del poder basado en la etnicidad y el racismo así como en las clases. (3) su señalamiento de las formas alternativas de organización que abarcan a la subjetividad revolucionaria. (4) Sus intentos de no abandonar el concepto de la totalidad, sino buscar su reformulación.

En 1988 Quijano escribió un artículo titulado "Un concepto diferente del sector privado, un concepto diferente del sector público (Notas para el debate latinoamericano)." Allí planteó la necesidad de encontrar una vía alternativa al "sector privado capitalista y al sector estatal capitalista, es decir, dos rostros de la misma racionalidad instrumental, cada uno enmascarando a uno de los agentes sociales que luchan por el control sobre el capital y el poder; en otras palabras, la burguesía privada y la burocracia (que algunos consideran como la burguesía estatal)." Él planteaba que el capitalismo realmente existente y el socialismo realmente existente (el estalinismo) no fueron de ningún modo lo opuestos que aparentaban ser. Él consideraba a ambos como el producto de la reducción de la modernidad a un instrumental racional. Ni el neoliberalismo ni el neodesarrollismo le han permitido a América Latina "la igualdad, la solidaridad social o la democracia política." La lucha entre lo privado y lo estatal sobre la propiedad y el control de los recursos de la

producción, apuntó Quijano, fue solamente un "callejón sin salida" que no permitiría la liberación latinoamericana. La dualidad dentro de la modernidad, la cual comenzó con la colonización del nuevo mundo, nos ha llevado a este callejón sin salida.[43]

La colonización de América, aunque tenía sus metas iniciales en la extracción de metales preciosos y otros recursos, tuvo un poderoso componente ideológico, que involucraba la supuesta inferioridad de los pueblos de América Latina y de aquellos importados de África como esclavos. Este complejo social del racismo, de la etnicidad, tuvo sus orígenes en los tiempos de la conquista. La construcción social ha permanecido, argumenta Quijano, aun cuando las formas materiales de dominación han sido transformadas en los 500 años desde la conquista. Así, la "globalización" hoy está constituida no sólo en los términos de la dominación de clases, sino que mantiene la línea de la dominación étnica instituida 500 años atrás con la conquista. Fue una construcción colonial con la categoría mental de la raza la que creó las identidades sociales del *indio,* el *blanco,* el mestizo, y las integró dentro de la colonización del poder. La colonización tomó también la forma de una represión cultural, incluyendo la colonización de la imaginación. Esto estuvo acompañado de un masivo exterminio de los pueblos indígenas, principalmente por su uso como trabajadores manuales desechables, así como la violencia de la conquista y la devastación ocasionada por las enfermedades. Esta catástrofe destruyó muchas de las sociedades existentes y su cultura, convirtiendo a los sobrevivientes en una subcultura de campesinos analfabetos. La destrucción de las sociedades precolombinas y la formación de la sociedad colonial ocurrieron mientras los estados nacionales estaban siendo formados en Europa Occidental.

Mientras varias formas de dominación como la esclavitud han desaparecido, estas categorías de raza y etnicidad no. Ellas no estaban vinculadas a relaciones sociales específicas, por lo menos no originalmente, sino que se manifestaron en las relaciones sociales que estaban presentes en cada momento histórico, incluyendo las formas extremas de relaciones sociales entre el sujeto y el objeto, en los que ciertos seres humanos se consideraban como objetos.

Quijano advirtió que en América Latina, la descolonización fue formal, la independencia ocurrió para el estado. Mientras que al mismo tiempo, la sociedad permaneció en una forma colonial, aunque formalmente libre. El poder económico y político en América Latina no ha sido liberado de la hechura colonial. Hoy la gran mayoría de los explotados, los dominados, los discriminados son miembros de la *raza,* la *etnia* y las *naciones* que formaron las categorías de la población colonial provenientes de la conquista. Quijano resaltó las categorías de raza y etnicidad y se preguntó cómo ellas interceptaron con la de clase como partes de la continuada colonización del poder que él vio como entidades dentro de la modernidad/racionalidad.

En oposición a esta dominación, que en su modo más "moderno" es el callejón sin salida del conflicto entre el control privado y el estatal de los recursos de la producción, Quijano busca alternativas en la subjetividad de las masas de América

Latina. Mientras la colonización del poder ha tratado continuamente a los pueblos de América Latina como el "otro", como objeto, él plantea que lo verdaderamente asombroso en esta historia es la capacidad de sobrevivencia del pueblo, no sólo para resistir 500 años de negación de su identidad, sino su movilización real hacia una nueva reorganización de su cultura. Él incluye aquí a la población negra de los Estados Unidos.

Como alternativa a la falsa oposición entre el sector capitalista privado y el sector capitalista estatal, Quijano señala un tipo de sector privado diferente, y plantea:

> Una forma democrática de organización basada en la solidaridad y el esfuerzo de la colectividad que restaura la reciprocidad como la base para la solidaridad y democracia es actualmente una de las maneras más difundidas de organizar esa actividad diaria y esa experiencia de vida de una inmensa porción de la población en América Latina en la medida en que estas personas se unen en un esfuerzo por sobrevivir, resistir las crisis y desafiar la lógica capitalista del subdesarrollo.[44]

Él se refirió a los pobres urbanos en las barriadas del Perú que constituyen el 70 % de la población urbana: "La reciprocidad vista dentro de la comunidad andina ha engendrado el tipo de reciprocidad visto hoy en los estratos más oprimidos de la sociedad urbana 'modernizada' asociada con el capitalismo dependiente y subdesarrollado en América Latina."[45]

Estas formas, escribió Quijano, podrían "actuar como vehículos para la esperanza de la liberación, representadas por una sociedad racional, y en ese sentido, moderna."[46] Él argumentó que "estas prácticas sociales, cuyos componentes básicos incluyen la reciprocidad, la equidad, la solidaridad, la libertad individual y la democracia expresadas en la vida diaria, han demostrado, en medio de circunstancias sumamente adversas, sus aptitudes como parte de un nuevo tipo de racionalidad liberadora."[47]

Quijano no sostiene estas formas de modo acrítico, él está consciente de que, por ejemplo, en las barriadas, no sólo hay reciprocidad y solidaridad, sino también hay mercado y capitalismo que "coexiste, se opone y depende de aquella [forma de] reciprocidad y solidaridad, y viceversa." Esa, "la economía informal" encontrada en estas comunidades, es en un sentido un ideal "neoliberal" ya que no existen controles respecto a los salarios, la seguridad social, etc.

Él percibió la energía excepcional y la iniciativa exhibida por los trabajadores informales, pero también indicó que esta creatividad "puede al mismo tiempo ser dirigida y canalizada, y en esto radica el problema: ¿será dirigida hacia el desarrollo más completo del capital o hacia la solidaridad, la reciprocidad y democracia directa para los productores?"[48]

En relación con las indagaciones de Quijano sobre el callejón sin salida del capitalismo privado y estatal, la larga historia de colonización del poder que tiene su basamento en el racismo y en una visión de los indígenas de América como el otro,

y las formas alternativas posibles de desarrollo, existe otra importante vertiente de sus escritos –una visión de la totalidad.

Quijano escribió sobre el intento de la historia europea de imponer su totalidad "orgánica" o "sistemática" sobre el mundo colonial. Él señaló que en esencia este concepto era una "totalidad cerrada" en el cual el pensamiento europeo sintió el deber de imponer la totalidad y demandó de otros la aceptación. Sin embargo, antes que ir en dirección de lo empírico o del postmodernismo, quines ven sólo la fragmentación y la dispersión, incluyendo la fragmentación del sujeto, Quijano planteó el *rescate* del concepto de la totalidad por medio del reconocimiento de que no hay una totalidad que sea cerrada, sino una diversidad de totalidades, y de este modo, la necesidad de tener un concepto abierto de la(s) totalidad(es), del "otro."

Contra aquellos que plantean "el fin de la historia", Quijano se pregunta si es quizás el fin de una historia, la del capitalismo, y si hay otra historia que está por llegar –la nueva historia que puede ser nuestra historia.

Al señalar la exclusividad de lo que viene a ser conocido como la totalidad en Europa, Quijano nos conduce a un concepto muy importante. La exclusividad está ligada a la reducción de la totalidad a una racionalidad instrumental, es decir, al desarrollo del capitalismo con su fetichismo de la mercancía, al plan de producción estatal, a la lógica capitalista de la producción por la producción.

Marx escribió sobre la ley absoluta de la acumulación capitalista y las profundas contradicciones que hay dentro de ella. Esta es una "totalidad", una historia que necesita finalizar. No hay nada automático respecto a su final. Precisamente porque se engulle a sí mismo en la producción y más producción, en una escala siempre creciente, no deja espacio para que formas alternativas se desarrollen, para que los seres humanos expresen la plenitud de su subjetividad.

Al conceptuar una totalidad abierta, se necesita la expresión humana viviente, real y concreta de tal totalidad. Esto Quijano lo comenzó a investigar en las *barriadas* de las ciudades de América Latina.

En respuesta a Quijano quisiera plantear una dimensión más humana, distintos otros. Además de las formas alternativas de organización tales como las *barriadas,* necesitamos explorar dentro de la producción capitalista, para encontrar las fuerzas humanas que sienten la fuerza ruda de la explotación y el trabajo enajenado. Ellos también son partes de la subjetividad humana que puede crear totalidades alternativas.

Además, el análisis que hace Quijano de la colonización del poder basado en la raza y la etnicidad necesita una manifestación adicional, la de género. La opresión específica y la resistencia de las mujeres en la colonización del poder no pueden quedar silenciadas o clasificadas bajo otras categorías. Esto es particularmente hoy, una verdad, cuando las mujeres dentro de los grupos dominados frecuentemente han tomado a menudo la dirección en la organización, tanto en las barriadas, las comunidades de base de la teología de la liberación, o en muchas otras organizaciones urbanas.

Enrique Dussel –reconceptualizando la obra de Marx para América Latina

En tres libros escritos en los años ochenta –*La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988) y *El último Marx (l863–l882) y la Liberación Latinoamericana* (1990) –Enrique Dussel ha emprendido la tarea de reconceptualizar la obra de Marx en relación con América Latina. Su atención ha estado en varios manuscritos de *El Capital,* así como en otros escritos de Marx sobre Rusia. Esta es una empresa significativa, digna de ser atendida.

Dussel señala que muy lejos de estar en un período de un "post marxismo... estamos en tiempos de un serio, mesurado y profundo reencuentro con el propio Marx."[49] Sus encuentros se centran en: (1) lo que él llama la cuarta edición o borrador de *El Capital,* a partir de los *Grundrisse* de 1857 hasta la publicación del tomo I en 1867; (2) la relación de los escritos de Marx y la liberación de América Latina; (3) la relación de Hegel y Marx.

La presentación de Dussel sobre los borradores de *El Capital* describe cómo la obra de Marx cambió y se desarrolló en varios borradores o manuscritos. Un lector que desee seguir en detalle los cambios que Marx estuvo haciendo no sólo en lo que llegó a ser el tomo I, sino en los manuscritos que devinieron los tomos II y III, encontrará la presentación de Dussel como muy importante. Al mostrar la diferencia entre los manuscritos que Marx estuvo trabajando y lo que Engels preparó para publicar después de la muerte de Marx, se le recuerda al lector lo importante de saber que aunque Engels fue un leal seguidor y colaborador, Marx y él no fueron uno, y que es necesario retornar directamente a los borradores de los manuscritos de Marx para captar la totalidad de sus escritos y su desarrollo.

No vamos a seguir aquí la detallada explicación de Dussel de las secciones de varios manuscritos de Marx. Esta es el tipo de investigación necesaria para cualquier reconsideración de Marx hoy, particularmente cuando mucho de lo que ha sido dado por "marxismo" no ha sido el pensamiento de Marx, sino una presentación trunca, vulgarizada del marxismo posterior a Marx. Pero precisamente debido a que esto es una investigación, es sólo la primera parte del trabajo necesario de reconceptualizar a Marx para el día de hoy. Un área de donde Dussel toma los resultados de su estudio y trabaja para lo que él considera una promoción de la labor teórica de Marx, es la Teoría de la Dependencia. En *Hacia un Marx desconocido,* Dussel busca "re-plantear" el concepto de la dependencia en América Latina con un capítulo titulado, "Los Manuscritos del 61-63 y el 'concepto' de dependencia."

Él argumenta que la razón de que la teoría de la dependencia alcanzara un punto muerto fue que los economistas, los historiadores y los sociólogos miraron solamente las formas "particulares" de la "dependencia" o simplemente por medio de aspectos que son fenómenos secundarios. Ellos de ese modo confunden la esencia con la apariencia... "podemos enunciar desde ya que en el debate de la cuestión de la dependencia, Marx brilló frecuentemente por su ausencia."

Dussel intenta situar el concepto de la dependencia dentro del marco teórico de Marx: "[H]ay transferencia de plusvalor de un capital global nacional menos desarrollado hacia el más desarrollado, y ésta es la *esencia o fundamento* de la dependencia (diría Marx), es necesario compensar dicha pérdida extrayendo más plusvalor al trabajo vivo periférico."[50] Y añade:

> ... la relación entre las naciones capitalistas es de *competencia* (no de explotación, pero sí de dependencia; de extracción de plusvalor por parte del capital más fuerte, y de transferencia por parte del capital más débil); pero ello no se opone, sino que se articula perfectamente, a la *explotación* de una clase sobre otra, del capital sobre el trabajo. En este segundo caso no hay transferencia de plusvalor, sino apropiación de plusvalor propiamente dicho. Pero el plusvalor apropiado por el capital en la relación vertical capital-trabajo (explotación) es la fuente de la transferencia de un capital débil hacia el más fuerte en el nivel horizontal (competencia, dependencia).[51]

Para Dussel, "la dependencia es un momento de la competencia del capital." Buscando enlazar la dependencia con las categorías originales de Marx de valor de uso y valor de cambio, añade que "no sería posible la dependencia si no existiera la contradicción originaria de valor de uso y valor de cambio; sería imposible la extracción de valor de un capital con respecto a otro."[52]

Quiérase o no estar de acuerdo con Dussel en que "podemos concluir que la dependencia, en la lógica del pensamiento de Marx mismo, es un concepto irrefutable",[53] sí se puede apreciar su crítica a gran parte del pensamiento de la dependencia en América Latina en el cual "Marx brilló por su ausencia."

Dussel señala que los teóricos de la dependencia han escrito sobre el "fenómeno" de la dependencia como "la misma apariencia que no se corresponde con la realidad." En lugar de ello, él dice que la Teoría de la Dependencia no puede avanzar sin moverse de la apariencia a la esencia, o al "fenómeno" que es "de la esencia."

En Dussel, la esencia es la categoría filosófica clave para la comprensión de la dependencia con la competencia como la categoría económica clave. En verdad, la categoría de la esencia es a lo que Dussel continuamente regresa en sus comentarios sobre los manuscritos que condujeron a *El Capital.*

Es este enfoque de ver *El Capital* como la esencia versus la apariencia lo que se convierte en una limitación en el intento de ampliar el trabajo teórico de Marx que hace Dussel. Marx nos lleva en *El Capital* del mundo de las apariencias, el trueque de las mercancías, a la esencia, la producción en la fábrica, para mostrarnos aquello que está detrás del valor de uso y del valor –el trabajo como actividad y el trabajo como poder de las mercancías. No obstante, Marx no abandona la estructura dialéctica de *El Capital* al nivel de la esencia. Más bien, él recrea y re-sitúa la categoría dialéctica del concepto. Esto es esencial para captar la estructura de *El Capital* como el desarrollo del capitalismo y su derrocamiento. Si uno analiza las partes conclusivas de *El Capital* sobre la acumulación capitalista y su opuesto absoluto,

el ejército de desempleados de las sublevaciones, o, tal vez más importante aún, el mismo primer capítulo, en la sección sobre "El fetichismo de las mercancías", lo que resulta claro es que *El Capital* de C. Marx tiene el concepto y no sólo la esencia, como lo demuestran tanto, la "lógica" del movimiento destructivo del capitalismo y la lógica de las sublevaciones y el derrocamiento. Es la "negación de la negación", la creatividad del trabajo vivo como subjetividad lo que va a romper las cadenas del capitalismo. De este modo, no es la esencia, sino el concepto, lo que es el reino de la liberación plena.

Debatir sobre la esencia es crucial para captar la relación que se establece entre el obrero y el capitalista. Dussel está en lo cierto cuando observa que la esencia debe estar dentro de cualquier concepto de la dependencia para poseer una comprensión de la relación entre los países capitalistas más y menos desarrollados. La esencia es, también, crucial en la comprensión de lo que le sucede al obrero en el proceso de producción. Dussel es capaz de captar esta esencia: "de robo de la *vida humana* objetivada: *trabajo vivo* extraído a los países pobres, y pobres porque explotados. Es el *trabajo vivo* lo que está detrás y es la fuente *creadora* de todo el valor del capital global nacional más desarrollado como el menos desarrollado."[54] Y reconoce que "para Marx los hechos económicos son antes que nada humanos; ellos son relaciones humanas." Pero lo humano en el entendimiento de Dussel se refiere a lo que sucede a los seres humanos bajo el capitalismo, "la explotación." Sin embargo, el humanismo de Marx va mucho más allá y rechaza separar la explotación, la enajenación, de las sublevaciones, de la búsqueda de la universalidad. Para esto, necesitamos el reino del concepto.

Yo no quiero decir que Dussel ignora el hecho de las sublevaciones, la necesidad de las sublevaciones. Su sección conclusiva del capítulo sobre la dependencia tiene el subtítulo "Nuevas conclusiones políticas: La liberación 'nacional' y 'popular'", donde aborda las revoluciones de Cuba, Nicaragua y El Salvador. Más bien, se puede decir que dentro de sus comentarios sobre los borradores de los manuscritos de *El Capital* y *El Capital* mismo, falta la categoría filosófica del concepto como marco para ver las insurrecciones. Sin esto, no se puede encontrar, a mi modo de ver, la liberación plena.

Es esta ausencia de la dimensión del concepto, de la visión de Marx de la dialéctica de la negatividad como "el principio de movimiento y creación" en la dialéctica de Hegel la que da forma a los dos capítulos de Dussel sobre Marx y Hegel en *El último Marx*. En lugar de ver la forma más elevada de la dialéctica, el concepto –que en Hegel culmina en la idea absoluta; y en Marx en la "negación de la negación", "el poder humano que es su propio fin", "los expropiadores van a ser expropiados"– Dussel bienquiere presentar *El Capital* como una ética: "'El Capital' es una ética." Este concepto es la sección culminante del último capítulo del último de los tres trabajos más importantes de Dussel sobre los manuscritos de Marx.

Y no me estoy preguntando si *El Capital* es o no una ética. Más bien, es que el concepto hegeliano del concepto en el pensamiento de Marx, se extiende más allá de

la categoría de la ética. Para Marx, el capitalismo no es ciertamente un sistema ético. Le roba al obrero su propia vida. Dussel intenta demostrar cómo la ley del valor expresa la ética de la sociedad capitalista, -las relaciones sociales de producción son las relaciones entre las personas que abarcan la dominación, la explotación, la plusvalía. No hay nada "errado" en la explicación de Dussel de lo que él llama la ética de *El Capital*. La dificultad no radica en esto. Más bien, está en que Dussel pretende hacer de la división entre Marx y Hegel una cuestión de ética, y hace de la ética el punto culminante de *El Capital*. Para Dussel no hay obra, desde Aristóteles, que merezca el nombre de una "ética" más que *El Capital*.

Esta ética, argumenta Dussel, es una dimensión desconocida en Hegel. Pero la gran línea divisoria entre Marx y Hegel no fue sobre la ética, sino sobre la deshumanización de la filosofía, de la dialéctica. La restauración del ser humano por Marx en el centro de la dialéctica no puede ser resumida solamente como una ética. La "ética" de Marx puede haber abarcado la ley del valor, la división entre las categorías del trabajo como la fuente de todo valor para el trabajo como actividad y la fuerza de trabajo como la mercancía. Pero el humanismo de Marx abrió las puertas a la superación de la ley del valor a partir de la propia auto actividad de los trabajadores. Esto es más que una ética. Esto es una filosofía total de la liberación basada en la reapropiación de la dialéctica hegeliana a la esfera de Marx "del poder humano que es su propio fin." Es una cuestión de liberación absoluta.

Mencionar las citas donde Marx critica y elogia a Hegel en sus cartas, como lo ha hecho Dussel, y no captar el meollo de la re-creación por Marx de la dialéctica hegeliana, sus orígenes en la "Crítica de Hegel" de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, es perder la quintaesencia en la relación Marx-Hegel.

Un elemento adicional ausente en el trabajo de Dussel para reconceptualizar el marxismo para América Latina es su no ver "el socialismo realmente existente" como un capitalismo de forma estatal. Dussel, en su capítulo sobre la dependencia, escribe: "vamos a redescubrir en Marx una fuente de pensamiento científico que puede ser utilizada no sólo para la crítica del capitalismo, sino también para la crítica del socialismo realmente existente."

Desafortunadamente, Dussel no alarga la obra teórica de Marx para analizar el "socialismo realmente existente" de nuestra era. Él no investiga el concepto del capitalismo de estado ni se pregunta si éste pudiera ser un camino viable para considerar a los regímenes llamados a sí mismos como socialistas. En su lugar, él tiene breves comentarios sobre Mijail Gorbachov y su concepto de la *perestroika*, indicando que esta representa un replanteo significativo del socialismo. Además, él hace un paralelo entre Gorbachov y Mariátegui, que no parece justificado. Sus observaciones sobre las revoluciones de Cuba y de América Central no son lo suficientemente profundas, particularmente en el discernimiento de las estructuras económicas. Sus comentarios quedan a un nivel de generalizaciones, de citas del Che Guevara y de los sandinistas, pero sin el análisis necesario de lo incompleto de las revoluciones de América Latina.

Enrique Semo –Discerniendo las formas económicas del desarrollo de México

La pujanza del trabajo pionero de Enrique Semo, *La historia del capitalismo en México,*[55] radica en sus esfuerzos por sintetizar el proceso histórico real de las primeras dos centurias y media de la Nueva España (México), con un marco teórico derivado de su lectura de Marx.

En su introducción, Semo plantea que el estudio de los países subdesarrollados y sus políticas económicas deben ser vistos como una ciencia histórica:

> El origen tanto del retraso como del desarrollo radica... en las condiciones históricas de la evolución de cada sociedad... En este análisis, la historia de México es concebido como una sucesión de formaciones económica sociales, cada una de las cuales crece dentro del vientre de sus predecesores. La tarea de la historia económica es analizar cada uno de estos sistemas y construir modelos que nos permitan comprender las leyes de su evolución, es decir, su crecimiento, su apogeo y su decadencia.[56]

Para los dos primeros siglos después de la conquista, Semo define tres modelos de producción –el despotismo tributario, el feudalismo y el capitalismo embrionario. "Ellos no existieron independientemente, pero... estuvieron integrados en un todo orgánico, un conjunto de relaciones, o sistemas económicos que gobernaron su comportamiento."[57] A su vez, "la totalidad del sistema estuvo formada por dos estructuras fundamentales: (1) la república de los indios o el despotismo tributario y (2) la república de los españoles en el cual el feudalismo y el capitalismo embrionario estuvieron indisolublemente unidos."[58]

La fuerza de este libro está en investigar la estructura de estas dos *repúblicas* –de este modo la naturaleza heterogénea de la formación precapitalista de México– y el modo por medio del cual la *república de los españoles* deviene dominante. Lo que Semo llama el capitalismo embrionario o la prehistoria del capitalismo, él lo distingue de aquel capitalismo preindustrial de Europa. Por más de tres siglos a partir de la conquista, semejante capitalismo embrionario no condujo al capitalismo preindustrial que se convertiría en el modo de producción dominante en Europa. En su lugar, Semo ve en el desarrollo económico de México varios modos de producción dentro de una sola formación social. No es hasta bien entrado el siglo XIX que el capitalismo preindustrial comenzó a echar raíces en suelo mexicano.

A diferencia de Europa, donde el capitalismo devino preindustrial, el período del capitalismo embrionario en América Latina no significó su predominio o progresión a través de algún modo unilineal. En lugar de ello este capitalismo embrionario permaneció subordinado a las relaciones precapitalistas. En realidad, un proceso de descapitalización ocurrió en México: "El ascenso del capitalismo entre los siglos XVI y XVIII produjo la acumulación de capital en las metrópolis y la descapitalización y el empobrecimiento en las colonias."[59]

Semo enfatiza en que no hay formas predeterminadas o estadios a través de los cuales deban pasar México u otros países subdesarrollados. Solamente hay un proceso histórico en curso y no un esquema suprahistórico: "...hablar con respecto a los siglos XVI-XVII de *capital* en general sin especificar su carácter, es tan engañoso como hablar de 'capitalismo' en general para designar lo que estaba sucediendo en España en el siglo XVI y en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVIII."[60]

Esto no significa que Semo sea un empirista que reúne datos históricos. El suyo es un método por medio del cual él examina los hechos y los sitúa en un contexto teórico particular. Este es un contexto teórico que se opone a la superficialidad de considerar el capitalismo primitivo como modo de circulación, y no como lo planteó Marx, un modo de producción. Semo critica a ciertos defensores de la Teoría de la Dependencia y a otros que desean hacer del capitalismo comercial el determinante universal:

> Desde la segunda mitad del siglo XIX, se inicia una corriente de pensadores que se extiende hasta nuestros días y cuyo rasgo común es la identificación del capitalismo con comercio, cambio y dinero, y la subestimación de la importancia de las fuerzas productivas y las relaciones de producción... Esta concepción ha sido revivida y presentada como visión novedosa de la historia económica de Latinoamérica.[61]

En contraposición, Semo acude a la explicación de Marx sobre el auge del capitalismo, refiriendo su énfasis en que el sistema moderno de producción, manufacturero (al cual el capital comercial realizó una importante contribución), no puede ser simplemente identificado con el nuevo estadio de la producción. Él resume a Marx del siguiente modo: "la revolución comercial contribuyó decisivamente al auge del capitalismo, pero su primer estadio es la fase manufacturera." Él distingue entre los usureros y el capitalismo comercial –funcionando en términos de un desigual cambio de valores– y el capitalismo industrial, donde el poder del trabajo humano es una mercancía esencial. Semo asocia esto a América Latina, la cual, exceptuando algunas formas anómalas de capital, estuvo basada en la forma monetaria del capital en su período temprano.

En contraposición a los modelos suprahistóricos, Semo explora las fuerzas históricas concretas tanto las externas a México como, más particularmente, las internas:

> Ha surgido una nueva imagen de la enormemente vasta y sumamente diversa región llamada Nueva España, de sus varias culturas y procesos complejos de fusión. Ella posee una historia profundamente influenciada por sucesos que tienen lugar a varios meses de navegación en Sevilla, Antwerp o Londres, pero en los cuales las acciones principales eran los indios, los españoles, los negros y mestizos, que con odio y amor, lucha y colaboración, finalmente confluyeron para establecer las

> bases de una identidad no en lo más mínimo imaginaria, a pesar de ser muy problemática, que está presente en el México de hoy. [62]

Brevemente, he repasado el trabajo de Semo sobre México, primeramente por su metodología, porque aunque analiza a México en un período distante de nuestros días, él nos ha mostrado un método de discernimiento del significado de los sucesos en la historia de México, que puede ayudarnos a examinar los sucesos contemporáneos en América Latina.

Roger Bartra –El uso de las categorías económicas de Marx en el análisis de la agricultura mexicana, sin lentes que distorsionen la visión de Marx sobre el campesinado

La estructura agraria y el poder político en México[63] de Roger Bartra es una colección de artículos escritos entre las décadas de 1970 y 1980, sustancialmente actualizados cuando el libro fue presentado en 1993, y constituye "una interpretación que surgió de la renovación del análisis marxista."[64] Bartra argumenta que muchos análisis marxistas modernos sobre el desarrollo agrícola y el campesinado en México (y en América Latina en general) no han estado asentados en el propio pensamiento de Marx. Su trabajo analiza el desarrollo agrícola de México usando materiales del debate de Marx sobre el desarrollo de la agricultura capitalista y también algunos de sus escritos sobre el campesinado.

Yo quiero profundizar en dos preguntas interrelacionadas que Bartra plantea: (1) ¿Cuál ha sido la forma y el alcance de la penetración capitalista en el sector agrario en la economía mexicana? (2) ¿Cuál ha sido el destino del campesinado bajo esta penetración capitalista? Como parte de la segunda pregunta, voy a examinar los puntos de vista de Bartra sobre el campesinado como un sujeto posible de la transformación social.

En relación con la primera pregunta, Bartra ha publicado una importante serie de respuestas dentro de sus ensayos. Basando sus estudios en las estadísticas económicas del sector agrario de la economía mexicana y en las categorías económicas de Marx, particularmente en aquellas de salario, ganancia y la renta sobre la tierra, él investiga la penetración del capitalismo en la agricultura mexicana.

En el prefacio a la colección de 1993, él se detiene a exponer los mitos sobre el campesinado mexicano, refutando cualquier excepcionalismo en la agricultura mexicana y afirma que por medio de una nueva investigación:

> El capital fue revelado como el eje del proceso agrario y quedó demostrado que el verdadero campesinado tenía poco que ver con la singular figura mitológica programada por el discurso burocrático oficial para ser el demiurgo permanente, estático, del campo mexicano. Era obvio que el capital fue rápidamente introduciendo sus raíces en la tierra y que el campesinado estaba demostrando ser un movimiento viviente heterogéneo, enormemente diferenciado y disparejo[65]

Bartra caracteriza el proceso que acontece como "una permanente acumulación originaria", que tiende hacia "la extinción del campesinado tradicional":

> El hecho ineludible es que a pesar de los rasgos específicos y singulares del capitalismo mexicano (y, yo creo, que en gran medida debido a ellos), el proceso de acumulación capitalista alcanza alturas imprevistas y el sistema de explotación está siendo modernizado, expandiéndose, y tornándose más complejo. Lo más importante es que el nudo gordiano de la lucha agraria tradicional está siendo tragado en su totalidad y está siendo digerido por el capitalismo, lo cual aparentemente, no le ha producido ninguna congestión fatal. Contrariamente a lo que se previó por la ortodoxia populista, durante los recientes años de intensa crisis económica, el movimiento campesino propiamente hablando –con una orientación agraria– no se ha vuelto una alternativa global al sistema, no ha tenido la iniciativa, y no se ha generalizado a una escala nacional.[66]

En el primer capítulo, "La agricultura y el capitalismo", él señala que "...los investigadores marxistas han ignorado casi completamente las herramientas que desarrolló Marx con el propósito de comprender la evolución de la agricultura."[67] Este primer capítulo no está del todo dedicado a México, sino que es un retorno a la metodología de Marx en relación con la agricultura y el campesinado. Hay dos conceptos de Marx que Bartra ve como esenciales en la transición de la sociedad precapitalista a la sociedad burguesa: (1) la acumulación originaria del capital, y (2) la transformación del absoluto en un valor excedente relativo que significa la subordinación real del trabajo por el capital. Sin la modificación de las condiciones no capitalistas de producción se puede tener una acumulación originaria, pero solamente a través de la creación del excedente absoluto basado en la prolongación de la jornada laboral.

En la transición al modo capitalista de producción se tiene el modo de producción simple de mercancías. Como señala Bartra: "la economía campesina no es un tipo de producción capitalista; más bien, es cuestión de una economía articulada con el modo capitalista de producción."[68] El campesinado no es un obrero asalariado, y al mismo tiempo tampoco es independiente del capitalismo: "la peculiaridad del campesino está en que él no ofrece al mercado su fuerza de trabajo, sino su producto. Pero esto no lo protege de quedar atrapado por la dinámica social capitalista."[69]

Más aún, "desde la perspectiva del modo capitalista de producción, los campesinos son productores de mercancías a quienes no es posible caracterizar como productivos o improductivos",[70] debido a que ellos pertenecen a otro modo de producción. En este modo de producción, el mercado conduce al campesino hacia un grado de auto explotación donde el único límite es el agotamiento físico. Esta es una situación, como apunta Bartra, donde el campesino es su propio obrero asalariado y al mismo tiempo su propio amo. Esta es una situación que conduce hacia la propia extinción del campesinado.

Cuando Bartra analiza la especificidad de la estructura económica mexicana, sus estudios muestran el dinamismo del sector agrario capitalista, en comparación con otros modos de producción. Bartra añade que:

> [L]a relación estructural de la pequeña economía campesina con la gran empresa capitalista inevitablemente involucra la desintegración, el empobrecimiento, y la proletarización del campesino. La situación de la agricultura mexicana muestra las huellas claras, frescas, del proceso de desarrollo capitalista: Su dinamismo destruye, inevitablemente, cada economía anterior. En el desarrollo extraordinario de un sector de la agricultura, uno reconoce sin duda alguna, el empujón poderoso de capital.[71]

El empobrecimiento de las masas rurales, no significa, en opinión de Bartra, una marginalización del campesinado. En lugar de ello, "las clases sociales del campo mexicano y latinoamericano, tienen sus cualidades peculiares, las cuales derivan en parte de la situación que yo he denominado como acumulación originaria permanente."[72]

Más adelante Bartra caracteriza la acumulación originaria permanente como:

> [L]a manera en la que el capital se rodea por modos y formas de producción no capitalista bajo tales condiciones de dependencia en el imperialismo, que el sector del monopolio de la economía se vuelve un factor fundamental. Ésta es una cuestión, no de verdadera acumulación originaria, sino de una situación en la que el sector del monopolio controla y genera la relación de acumulación con los modos de producción no capitalistas.[73]

En el segundo capítulo titulado "La vía mexicana", Bartra argumenta que el desarrollo de la agricultura mexicana, a partir de la Revolución Mexicana, produjo el *ejido* (propiedad colectiva de la tierra por la comunidad), así como el *minifundio* (pequeños terrenos o parcelas) como el modo mediante el cual se puede "preservar la fe y la esperanza entre los campesinos y evitar los arranques de impaciencia."[74] De ese modo el ejido se convirtió en un modo de control del proceso de desarrollo capitalista en la agricultura.

La economía agrícola mexicana es de ese modo caracterizada por "la existencia de dos sectores agrícolas: un sector capitalista pequeño y privilegiado, que produce en su mayor parte para la exportación y que genera la mayoría de la producción total agrícola ubicada en el mercado; y un sector populoso de campesinos pobres, grandemente dependientes todavía del consumo de subsistencia, quienes forman la mayoría de la población campesina."[75]

Bartra cita esta vez un comentario de la teoría de Rosa Luxemburgo sobre la acumulación del capital. (Ver mi discusión sobre la teoría de Rosa Luxemburgo en el apéndice a este capítulo.) Él apunta que aunque el punto de vista de Rosa Luxemburgo de que el proceso de acumulación del capital puede existir solamente como una relación entre el capital y el entorno no capitalista

es debatible respecto a las condiciones avanzadas del desarrollo capitalista, y ello ciertamente refleja la situación de los países atrasados como México, donde las circunstancias políticas, así como las económicas, cierran la producción agrícola en un círculo vicioso, en el cual el sector capitalista logra desarrollarse, solo por medio de la destrucción del sector no capitalista. Una destrucción tal agrava la crisis, y hace necesaria la protección del sector no capitalista de alguna manera.[76]

Y luego continúa:

Muchos de los conflictos experimentados por los países dependientes del imperialismo surgen de este modo. La relación económica con las metrópolis favorece el estado subdesarrollado de tales países y los obliga a permanecer en una situación que podría ser clasificada como la acumulación originaria permanente. De hecho, si uno lee los análisis extraordinarios de Marx sobre la acumulación originaria, es difícil dejar de pensar la situación mexicana (y la de los países subdesarrollados en general); la única diferencia es que tales países permanecen largo tiempo en esta condición, en la que el estadio subsiguiente –el capitalismo avanzado– parece no existir.[77]

Este dualismo aparente en el desarrollo de la agricultura mexicana desde los años de Cárdenas, ha sido caracterizado "por el surgimiento de un sector poderoso de granjeros capitalistas, situados en medio de un mar de campesinos semiproletarizados y depauperados, y de jornaleros sin tierras."[78] Lejos de que esto sea una señal del "atraso" de la agricultura mexicana, Bartra señala que "la pequeña economía no capitalista del campesino (el *ejido* o algún otro) está perfectamente integrada al sistema capitalista y... sus características no pueden ser entendidas sin el uso de las herramientas conceptuales creadas para el estudio de cualquier economía capitalista (salario, beneficio, renta sobre la tierra), aunque es necesario adaptarlas a las condiciones específicas en cuestión."[79]

El peso del argumento de Bartra indica la profunda penetración del capitalismo dentro de la agricultura mexicana, una penetración que se expresa en la producción de mercancías simples, con el *ejido,* y al mismo tiempo es el catalizador para el empobrecimiento, y de hecho, para la eliminación del campesinado mexicano. De nuevo, él caracteriza el fenómeno "como una acumulación originaria permanente de capital, un proceso que simultáneamente contiene la explotación capitalista bajo las formas originarias, la destrucción de la economía campesina, la acumulación moderna extendida de capital, y la refuncionalización de la economía no capitalista."[80]

No continuaré analizando aquí el rico debate de Bartra sobre el desarrollo de la agricultura mexicana del período de Cárdenas hasta los años ochenta. Más bien, voy a regresar a la segunda cuestión, la de la gran cantidad de campesinos que encaran la penetración capitalista.

Al escribir sobre los campesinos, Bartra refuta cualquier noción romántica de su pasado. Él estudia vigorosamente la disolución del campesinado y su movimien-

to hacia la proletarización. Del campesinado indígena, él se pregunta (en un ensayo titulado "El campesino indígena y la ideología indigenista"): "¿Cómo es explotado el indio hoy, si el indio como tal no ha existido plenamente desde hace mucho tiempo?"[81]

Aquí Bartra arremete contra una sección de los poderes gobernantes que proponen variaciones de una ideología *indigenista,* que él sostiene, no son independientes de las clases dominantes en México. En cambio, es una variante de la vieja situación indo-colonial en las formas liberales y tecnocráticas. Él también critica eso que él llama "el romanticismo populista", que no logra discernir la realidad concreta de la disolución del campesinado mexicano bajo el impacto de la penetración capitalista, y espera por su reconstitución/reanimación en su forma anterior.

Uno ciertamente puede comprender la necesidad de distanciarse de ambos campos. El primero, la solución tecnocrática y liberal, permanece dentro de los límites de la sociedad burguesa. El segundo, frecuentemente con atuendo marxista y socialista, falla al no poder hacer frente en la medida necesaria al proceso económico de las últimas décadas en México y América Latina. Dicho esto, todavía nos quedan pendientes varias preguntas: (1) ¿Dónde está el campesinado como sujeto revolucionario en este momento histórico? (2) ¿Qué podemos deducir, de las ideas de Marx sobre el campesinado, que pudiera ayudarnos a responder esta pregunta? (3) ¿Hay impulsos desde abajo, la emergencia del sujeto revolucionario, que quizás no puedan simplemente ser categorizados como campesinado, proletariado o del mismo modo, exclusivamente como indígenas o mujeres o jóvenes –y aún tengan que ser nombrados con estos términos? ¿Existe un concepto de sujeto que sea multidimensional y universal como también singular o individual? ¿No abarca semejante concepto de sujeto reconcretar/reconceptualizar el campesinado en este momento histórico, así como otras categorías sociales?

Bartra ofrece su respuesta a las dos primeras preguntas, pero a mi modo de ver lo hace de una forma que no se corresponde con su trabajo teórico, incisivo y concreto sobre la penetración capitalista en la agricultura de México y el empobrecimiento y destrucción del campesinado.

Bartra pone en orden lo que él considera como los puntos de vista de Marx sobre el campesinado, basándose en los escritos de Marx sobre las Revoluciones de 1848-1849, particularmente en Francia. Estos son escritos importantes y Bartra no los distorsiona. Sin embargo, intenta universalizarlos y trazar un paralelo directo con la situación en México en la etapa más reciente del siglo xx. Yo no considero que esto sea justificado. Marx tuvo una visión del campesinado compleja y enraizada en la historia y es necesario ser muy cuidadoso al aplicarla al contexto latinoamericano.

Tomar las expresiones de Marx, y tratar de hacerlas universales, tales como "el campesinado como un saco de patatas", o que los campesino eran "la clase que representa el barbarismo dentro de la civilización", sin enfatizar en las circunstancias históricas en las cuales ellas fueron escritas, es malinterpretar lo que Marx dijo para un momento histórico muy específico, y en un escenario muy específico. Otros han hecho lo mismo con anterioridad, tomando los comentarios de Marx sobre la

"idiotez rural" como si esta fuera la totalidad del pensamiento de Marx sobre el campesinado.

Precisamente del mismo período de donde provienen las citas que Bartra hace de Marx, encontramos lo siguiente:

1) En medio de las revoluciones de 1848, al mirar al este en busca de aliados, Marx reconoció que para Polonia, una revolución agraria era una precondición para el éxito de cualquier movimiento nacional: "Es un gran mérito de los polacos que fueran ellos los primeros en darse cuenta y propagar el hecho de que, para todas las naciones eslavas, la única forma posible de la liberación es la democracia agraria."[82]

2) En su "Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas", de 1850, documento donde él publica su llamado a "una revolución permanente", y señala al "proletariado rural" como el aliado natural de los obreros.

3) Engels escribió su *Guerra campesina en Alemania* bajo el impacto de las revoluciones de 1848, mientras Marx sintió la necesidad de ahondar en las formaciones económicas precapitalistas en sus *Grundrisse,* y no como algo simplemente "atrasado" en relación con la sociedad industrial. Al mismo tiempo, Marx elogió la rebelión de los Taiping en la China de los años cincuenta del siglo XIX contra las potencias traficantes de Occidente, es decir, el mundo capitalista.

La clave para Marx fue la posibilidad de la revolución. Esto fue lo determinante. De este modo, él le escribiría a Engels: "En Alemania todo dependerá de la posibilidad de respaldar la revolución proletaria con alguna segunda edición de la guerra campesina. Entonces todo saldrá a pedir de boca..."[83]

Por otro lado, si miramos más allá del período de los años cincuenta (del siglo XIX), dónde ya discernimos las diversas ideas de Marx sobre la cuestión campesina, y volvemos a los estudios de a principios de los años ochenta sobre la comuna campesina rusa, vemos que Marx está considerando el *mir* como una senda posible hacia una sociedad socialista libre de todas las vicisitudes del desarrollo capitalista. O tomamos en cuenta su expresión en el prólogo a la edición rusa del *Manifiesto Comunista* de 1882 sobre un camino de dos sendas hacia la transformación social entre los países adelantados tecnológicamente y los países tecnológicamente atrasados.

No es sólo que Bartra no capte plenamente la complejidad y las ideas aparentemente contradictorias de Marx sobre el campesinado –contradicciones debidas a que la historia no es un desarrollo unilineal– algo que Bartra reconoce muy bien, y discierne en relación con el complejo desarrollo de la agricultura mexicana. Es que tal lectura de Marx tiene ramificaciones para un estudio sobre la agricultura mexicana y latinoamericana de hoy.

Bartra está planteando que la penetración de capitalismo dentro de la agricultura mexicana ha significado la destrucción del campesinado, produciendo una enorme población diferenciada y desesperada. A Bartra, le parece que esto anula la potencialidad del campesinado como sujeto revolucionario, y es un giro hacia el proletariado. Los hechos no garantizan que el campesinado sea descartado, ni tampoco eliminan la posibilidad de la re-emergencia del campesinado como un sujeto

revolucionario. Esto no es cuestión de una noción romántica, sino, más bien, la respuesta concreta de una población a su disolución. Marx estaba profundamente consciente de los hechos económicos y el estrago que ellos podrían causar en una población. Pero eso no significó para él ninguna respuesta mecánica con respecto a la subjetividad revolucionaria. Sólo la historia y su proceso, podrían responder una cuestión tal.

Directamente, desde dentro de la región más explotada de México, el sur, ha surgido una nueva forma manifiesta de expresión revolucionaria, los Zapatistas. Ellos son, al mismo tiempo, campesinos e indígenas y tienen las dimensiones de la historia y la cultura maya de ser jóvenes, de ser mujeres así como hombres. Todo deviene factores cruciales que no pueden, simplemente, reducirse a "la economía." La pregunta para los teóricos marxistas es esta – ¿Está usted teóricamente preparado para una emergencia tal si usted ha desechado la noción del campesinado como sujeto revolucionario porque otros lo han vulgarizado y lo han empleado mal? Es el abuso del concepto lo que debe ser atacado y superado, y no el concepto mismo.

Apéndice –Rosa Luxemburgo: La acumulación del capital en la época del imperialismo

Quiero terminar este capítulo con una breve incursión en el trabajo de una marxista no latinoamericana, en un momento histórico anterior, que escribe sobre las relaciones económicas de los países capitalista y no capitalistas. *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo, escrito en 1913, fue uno de los primeros trabajos que planteó teóricamente lo que ella vio como la naturaleza esencial de la acumulación para lo que hoy nosotros llamamos el Tercer Mundo.

Ya en 1899 ella había llamado la atención sobre el cambio global que en la política del imperialismo (la palabra no había sido usada todavía) representó: "Alrededor de 1895, un cambio básico había ocurrido: la guerra japonesa abrió las puertas chinas y la política europea, manejada por los intereses capitalistas y estatales, se entrometió en Asia... el antagonismo europeo en África ha recibido nuevos impulsos... el desmembramiento de Asia y África."[84]

Ella atacó al imperialismo, tanto al británico, al francés al alemán, arremetió contra el líder de la socialdemocracia alemana, Karl Kautsky, por atreverse a escribir de la historia de Alemania como "un siglo de gloria prusiana":

> Y ahora echemos un vistazo a las guerras que Alemania, en el ínterin, ha entablado. La primera fue la "gloriosa" guerra china, con el siguiente lema: No se tomarán prisioneros, etc. Luego, en 1904, llegó la aún más gloriosa guerra de los hereros. Los hereros son un pueblo negro que durante siglos se ha aferrado a su tierra y la ha fertilizado con su sudor. Su "crimen" fue este: no estar dispuestos a rendirse a los rapaces barones de la industria, a los esclavistas blancos; defender su patria contra los invasores extranjeros. También en esta guerra, las armas alemanas se

cubrieron sobradamente de... renombre. Herr von Trotha emitió la ya conocida orden general: todo negro encontrado con armas será fusilado... no se dará cuartel. Los hombres fueron fusilados; las mujeres y los niños, por centenares, fueron arrojados al quemante desierto, y la corona que forman sus huesos se blanquea en el homicida Omaheke: ¡una corona de gloria para las armas alemanas![85]

En su *Acumulación del capital* de 1913, Rosa Luxemburgo presenta su punto de vista sobre las relaciones entre las sociedades capitalistas y las no capitalistas. En el capítulo titulado "La lucha contra la economía natural", ella escribe:

> El capitalismo viene al mundo y se desarrolla históricamente en un medio social no capitalista... rodea al capitalismo europeo una enorme zona de culturas no europeas, que ofrece toda la escala de grados de evolución, desde las hordas primitivas comunistas de cazadores nómadas, hasta la producción campesina y artesana de mercancías. En medio de este ambiente se abre paso, hacia adelante, el proceso de la acumulación capitalista... El capitalismo necesita, para su existencia y desarrollo, estar rodeado de formas de producción no capitalistas. Pero no le basta cualquiera de estas formas. Necesita como mercados capas sociales no capitalistas para colocar su plusvalía. Ellas constituyen a su vez fuentes de adquisición de sus medios de producción, y son reservas de obreros para su sistema asalariado. El capital no puede lograr ninguno de sus fines con forma de producción de economía natural –unidades campesinas primitivas con propiedad comunal de la tierra, relaciones de servidumbre feudal u otras cualesquiera– lo decisivo es la producción para el propio consumo... De este modo, la economía natural ofrece rígidas barreras, en todos los sentidos, a las necesidades del capital. De ahí que él haya de emprender, ante todo y donde quiera, una lucha a muerte contra la economía natural en la forma histórica en que se presente, contra la esclavitud, contra el feudalismo, contra el comunismo primitivo, contra la economía agraria patriarcal."[86]

Ella escribe sobre las dificultades que enfrenta el capital debido a que "en grandes zonas de la superficie explotable de la tierra, las fuerzas productivas están en poder de formaciones sociales que, o no se hallan inclinadas al comercio de mercancías" o a vender las fuerzas productivas –la tierra, las minas, los recursos maderables– que le interesa al capital. La acumulación no va a esperar por cualquier "descomposición interna natural de las formas no capitalistas." En su sitio, la fuerza es aplicada: "El capital no tiene para la cuestión, más solución que la violencia, que constituye un método constante de acumulación de capital en el proceso histórico, no sólo en su génesis, sino en todo tiempo, hasta el día de hoy."[87] Después continúa con una descripción de la destrucción británica de la economía natural de la India y de la colonización francesa en Argelia.

En el siguiente capítulo, "La introducción de la economía de mercancías", Rosa Luxemburgo describe primeramente la introducción forzada del opio en China por los ingleses, que conduce a las guerras del opio. En su capítulo sobre "La lucha

contra la economía campesina" describe el proceso mediante el cual, el capital trabaja para lograr que los campesinos compren sus mercancías, comenzando por reducir "a la economía campesina en una rama de la que no puede apoderarse enseguida... la agricultura propiamente dicha." Este es un proceso de separación de la agricultura y la industria. El primer ejemplo aquí es una descripción de lo que le sucedió a los granjeros en los Estados Unidos. Pero primero vino la destrucción de los indios Pieles Rojas "con armas de fuego, perros, licores y sífilis exterminaron a los indios. Los trasplantaron violentamente del este al oeste..." "Los indios tuvieron que ceder el puesto a los granjeros, ahora le tocó el turno al granjero, que tuvo que ceder el puesto al capital, siendo a su vez empujado más allá del Mississippi."[88]

La descripción de Rosa Luxemburgo del saqueo del imperialismo, su destrucción de las sociedades indígenas es enérgica. Sin embargo, la fuerza de su libro no está en la esfera de la descripción, sino en su intento de indicar las condiciones históricas de la acumulación en el período del imperialismo. Es aquí donde ella ve su contribución original a la teoría económica del marxismo –en su intento de ampliar las ideas de Marx a la época del imperialismo.

Sin embargo, su trabajo teórico original no resultó tanto en la ampliación del pensamiento de Marx como en la revisión de la teoría de Marx de la acumulación del capital, moviendo la acumulación del terreno capitalista al no capitalista, y cambiando su atención de la producción –donde Marx insistió que debe estar– hacia el mercado, al problema de la "realización del valor excedente." Nosotros no necesitamos ir a grandes detalles en la especificidad de la teoría de R. Luxemburgo sobre la acumulación del capital.[89] Nosotros solamente queremos describirla brevemente en relación con el problema de la acumulación en América Latina en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, según este ha sido considerado por un número de teóricos economistas de América Latina, algunos de los cuales también terminaron desplazando su atención de la producción.

R. Luxemburgo, viviendo en la época del imperialismo, quedó tan atrapada por su apariencia, que decidió que la teoría de Marx de acumulación capitalista en una sociedad capitalista ideal había fallado a la prueba del "proceso real" de acumulación, del cual ella estaba siendo testigo en la primera década del siglo xx. En el sitio en el que Marx, al crear su esquema para la ampliación de la producción, hubo de plantear una sociedad capitalista cerrada dominada por la ley del valor –una ley que excluía cualquier "tercer grupo" que no fuera el capitalista y el obrero, y también excluía el comercio exterior por no tener fundamentalmente nada que ver con el problema– Rosa Luxemburgo, en su presentación, mal interpretó las premisas de Marx e insistió en que "el esquema de Marx sobre la reproducción ampliada no puede explicar el proceso real e histórico de la acumulación."[90]

La mala interpretación fue su aseveración de que Marx asumió que "el modo capitalista de producción prevalecería universalmente",[91] siendo esta la base para su separación de Marx, puesto que el proceso "real" de acumulación tuvo lugar en un mundo donde hubo una gran cantidad de producción no capitalista.

Pero Marx no había propuesto el dominio del capital en el mundo entero, sino

en una sola nación aislada que tenía el acceso al mercado mundial. Él excluyó la producción no capitalista para iluminar el proceso de la acumulación capitalista. En contraste, influenciada por el fenómeno del imperialismo, Luxemburgo escribiría: "La cosa más importante es que el valor no puede ser realizado ni por los obreros ni por los capitalistas, sino sólo por estratos sociales que no producen ellos mismos capitalistamente." Una vez que ella había tomado este camino, sólo podía ir al intercambio y al consumo para resolver el problema de la realización.

Marx había mostrado que la realización del valor excedente no era el problema, puesto que el dominio del capital constante sobre el capital variable podría llevar a la preponderancia de la producción de los medios de producción sobre la producción de los medios de consumo. El capital, de este modo crea su propio mercado, es decir, la parte consumida del capital constante es realizada a través de la producción ampliada. En contraposición, Rosa Luxemburgo incluyó la solución de Marx sobre la esencial relación entre la producción de los medios de producción y la producción de los medios de consumo en la sociedad capitalista, bajo su punto de vista sobre las relaciones entre el capitalismo y el no capitalismo: "La acumulación no es solamente una relación íntima entre dos ramas de la producción. Es primero que todo una relación entre entornos capitalistas y no capitalistas." Una acumulación tal tuvo que ser realizada y ello solo puede tener lugar en el mercado.

Que un marxista revolucionario buscara resolver la cuestión de la acumulación capitalista, fuera de la estructura económica de Marx, atestigua el poder del mercado mundial, la naturaleza casi enceguecedora de la aparición del capitalismo en la forma del imperialismo. Luxemburgo, al escribir desde dentro del mundo desarrollado, estuvo tan inmersa en el fenómeno del imperialismo, y en lo que ella vio como la naturaleza decisiva de la acumulación no capitalista a partir del mundo subdesarrollado, que esto le impidió ver la realidad aplastante de la acumulación capitalista en curso.

Marx no estuvo ciego ante el capitalismo que extiende sus tentáculos sobre todo el mundo: "la industria mecánica, al haber hundido lo suficientemente profundo sus raíces" a fin de que "gracias a ello, el comercio exterior comienza a tomar prioridad por encima del comercio interno, donde el mercado mundial ha anexado para si amplias regiones en el Nuevo Mundo, en Asia y en Australia." Pero a diferencia de Rosa Luxemburgo, Marx no vio este desarrollo como independiente o como una sustitución de la acumulación capitalista, sino como una dimensión en la cual "estas leyes de la producción capitalista" podrían "converger en una crisis general."[92]

Mientras Marx no vivió para ver el imperialismo en su plenitud, él anticipó su desarrollo y no sintió necesidad de revisar su teoría de la acumulación capitalista –incluso cuando agudamente siguió todos los nuevos desarrollos en los últimos años de su vida, incluyendo aquellos en Rusia y en América.

En lo que Marx si se concentró en relación con los países no capitalistas o parcialmente capitalistas, fue en la dimensión humana, ya sea en formas no capitalistas tales como las colectividades campesinas rusas, el *mir,* o los pueblos indígenas

en América o Australia, los cuales presentaban formas socio-económicas alternativas, resistencia e incluso vías posibles que condujeran más allá del desarrollo capitalista.

Rosa Luxemburgo sintió que su contribución teórica original a la economía marxista radicaba en una revisión de la teoría de Marx sobre la acumulación del capital cuando el fenómeno del imperialismo apareció y ocupó un plano central. Sus estudios, a comienzo del siglo XX, fueron en cierta medida, una anticipación de los aspectos de las teorías económicas del desarrollo en América Latina, en particular, incorporando la esfera de la producción a la esfera de la circulación.

Notas

1. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Lima, Biblioteca Amauta, 1959.
2. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* pp. 29-31.
3. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 56.
4. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 68.
5. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* pp. 44-45.
6. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 32.
7. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 32.
8. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 10.
9. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 11.
10. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 11.
11. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 13.
12. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 13.
13. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 14.
14. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 15.
15. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 16.
16. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 18.
17. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 19.
18. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 20.
19. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* pp. 22-23.
20. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 24.
21. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* pp. 25-26.
22. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 33.
23. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 41.
24. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 42.
25. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 42.
26. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* pp. 46-47.
27. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* pp. 48-49.
28. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 51.
29. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 54.
30. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 55.
31. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 57.
32. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* pp. 63-64.
33. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 64.
34. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 70.
35. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 70.

36. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 76.
37. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* pp. 75-76.
38. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 83.
39. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación,* p. 86.
40. Ver específicamente a Cristóbal Kay, *Latin American Theories of Development and Underdevelopment,* London: Roudledge, 1989.
41. Carlos Marx, "Carta del 19 de febrero de 1881 a Nikolai Frantsevich Danielson", *Marx Engels, Sobre el sistema colonial del capitalismo,* Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1964, p. 365.
42. Fernando Henrique Cardoso y E. Faletto, *Dependency and Development in Latin America,* Berkeley: University of California Press, 1979, pp. x, xviii.
43. Anibal Quijano, "A different concept of the private sector, a different concept of the public sector (Notes for a Latin American Debate)", *CEPAL Review* (United Nations Economic Commission for Latin America), No. 35 (Agosto de 1988).
44. Quijano, "A different concept", *CEPAL Review,* No. 35. pp. 112-113.
45. Quijano, "A different concept", p. 113.
46. Quijano, "A different concept", p. 114.
47. Quijano, "A different concept", p. 114.
48. Quijano, "A different concept", p. 120.
49. Enrique Dussel, "Marx's Economic Manuscripts and the 'Concept of Dependency", *Latin American Perspectives,* vol. 17, No. 2 (spring 1990). Este artículo fue traducido al inglés y publicado en el mencionado volumen a partir del capítulo 15. Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido,* México: Siglo XXI editores, 1988.
50. Enrique Dussel *Hacia Un Marx Desconocido –Un comentario de los Manuscritos del 61-63,* México: Siglo Veintiuno editores, 1988, p. 327.
51. Dussel, *Hacia un Marx desconocido,* p. 329.
52. Dussel, *Hacia un Marx desconocido,* p. 332.
53. Dussel, *Hacia un Marx desconocido,* p. 348.
54. Dussel, *Hacia un Marx desconocido,* p. 356.
55. Enrique Semo. *La historia del capitalismo en México,* México: Ediciones Era, 1973.
56. Semo, *The History of Capitalism in Mexico.* Austin: University of Texas Press, English edition with preface, 1993, p. xxiii (Traducido del ingles por corresponderse con la introducción del autor para la edición publicada por la Universidad de Texas).
57. Semo, *The History of Capitalism in Mexico,* p. xxv.
58. Semo, *The History of Capitalism in Mexico,* p. xxv.
59. Semo, *The History of Capitalism in Mexico,* p. xxvi.
60. Semo, *Historia del capitalismo en México,* p. 244.
61. Semo, *Historia del capitalismo en México,* p. 245.
62. Semo, *The History of Capitalism in Mexico,* p. xx.
63. Roger Bartra, *Agrarian Structure and Political Power in Mexico.* Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993.
64. Bartra, *Agrarian Structure,* p. xvi.
65. Bartra, *Agrarian Structure,* p. xi.
66. Bartra, *Agrarian Structure,* pp. xi, xiii.
67. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 1.
68. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 11.
69. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 11.
70. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 13.
71. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 22.
72. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 25.
73. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 29.
74. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 31.

75. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 33.
76. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 33.
77. Bartra, *Agrarian Structure,* pp. 33-34.
78. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 38.
79. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 45.
80. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 166.
81. Bartra, *Agrarian Structure,* p. 168.
82. Carlos Marx, *Neue Rheinische Zeitung,* no. 93 (September 3, 1848). *Collected Works,* vol. 7, 375. Ver también, *Neue Rheinische Zeitung,* no. 81 (agosto 20), no. 86 (agosto 26).
83. Carlos Marx, *Carta de Marx a Engels* (del 16 de abril de 1856). Carlos Marx, Federico Engels. Obras Escogidas en tres tomos. Moscú: Editorial Progreso, 1973, t. 1, p. 543.
84. Rosa Luxemburg a Leo Jogiches, 9 de enero de 1899, en: *The Letters of Rosa Luxemburg,* ed. by Stephen Bronner (Boulder, Colo.: Westview Press, 1978).
85. Rosa Luxemburgo, "Nuestra lucha por el poder", Gesammelte Werke, 2:530-541. Citado por Raya Dunayevskaya, en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución.* México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 63.
86. Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital,* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1970, pp. 317-318.
87. Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital,* p. 319.
88. Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital,* pp. 344, 350.
89. Ver Raya Dunayevskaya, "Las teorías de la acumulación del capital, sus crisis y su caída inevitable según Marx y Rosa Luxemburgo", capítulo 3 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución.* México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
90. Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital,* p. 307.
91. Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital,* p. 309.
92. Carlos Marx. Anexado a la edición francesa de *El Capital,* 1875.

Capítulo 9

La teoría del capitalismo de estado y América Latina

A. El oscilante péndulo del capitalismo en México: de la intervención estatal al neoliberalismo de hoy

El estado y la empresa privada son, en el fondo, la misma cosa.
Agustín F. Legorreta
Director del Banco Nacional de México[1]

La gran depresión económica generó muchas formas de intervención del estado en las economías de algunos países latinoamericanos. Notablemente en México, esta intervención fue también un legado de la inacabada Revolución Mexicana. Se comenzó principalmente bajo la dirección de Lázaro Cárdenas, quien entró en funciones en 1934 como un gobernante social progresista. Su presidencia incluyó la expropiación, en 1938, de los intereses extranjeros del petróleo y al mismo tiempo, aumentó en gran medida los derechos obreros en el país. Esta expansión tenía una dualidad dentro de sí, pues significó que el estado desempeñara un papel crucial, en el control de las estructuras sindicales que expandieron los derechos obreros. Mientras que el estado tenía un rostro un tanto progresista en los años treinta, durante las décadas subsiguientes se estrangularon los esfuerzos de la clase obrera para formar organizaciones independientes del estado y ser capaces de desafiar su control.

El papel inicial del estado de Cárdenas de apoyar los derechos laborales fue limitado –una reforma del capitalismo sin cuestionar su gobierno. Para llevar a cabo estas reformas –el desarrollo de una producción controlada nacionalmente en lugar

de una producción dirigida por los imperialistas o compradores– Cárdenas usó al movimiento sindical como grupo de presión. Su poder fue atado al del estado. Bajo Cárdenas, la regulación del estado significó el control de grandes extensiones de la economía, particularmente la nacionalización de la industria petrolera y una manipulación creciente del movimiento obrero. El movimiento obrero debía estar, según palabras de Cárdenas, "dentro de las posibilidades económicas del sistema capitalista."

Este desarrollo vino a ser conocido como "corporativismo": "... un sistema político que confía para su legitimidad y perpetuación, en una política de masas, donde el estado capitalista facilita concesiones modestas a los movimientos populares y ata a sus organizaciones de masas a su tutelaje, y aquellos que se resisten a tal incorporación, son por lo general, reprimidos por las fuerzas del estado."[2]

El sistema corporativista aseguró que cualquier lucha de clases quedara dentro de los confines de la regulación estatal. De hecho, durante medio siglo desde su formación, el corporativismo ha llegado a ser un arma esencial usada contra la clase obrera, implementadora de la "disciplina laboral", que regula las bajas escalas de salarios y escinde cualquier actividad laboral independiente.

Al revisar el régimen de Cárdenas, observamos que hubo una sustancial intervención del estado en la economía, con frecuencia bajo una ideología populista, en la cual términos como "unidad nacional" y "armonía de clases" fueron usados para encubrir las divisiones de clases, sexo y raza, reflejadas con precisión en la realidad mexicana.

En el presente período, cuando el péndulo ha oscilado hacia una "empresa libre" con dirección neoliberal, ha sido una decisión estatal hacerlo así y no ha significado una reducción en el control del estado de las organizaciones obreras y campesinas. El papel central del estado mexicano y de la intervención estatal imperial foránea, es lo que ha traído los cambios económicos masivos y no ninguna "magia" del mercado.

El capitalismo neoliberal en México tiene su propia lógica de desarrollo, que difiere del estado intervencionista de políticas de industrialización sustituidora de importaciones que lo precedió. Ha habido un desgarramiento del tejido social que las instituciones estatales han tramado conjuntamente durante medio siglo. Fuera de la crisis de la deuda y de las subsecuentes políticas neoliberales, ha llegado una caída vertiginosa en el salario mínimo afectando a millones de trabajadores y la pérdida de decenas de miles de empleos. Donde ha habido un incremento de trabajo, en la economía informal, ello ha significado largas horas y una lucha ardua por la subsistencia –un crecimiento en el empobrecimiento de las masas mexicanas. Incluso hasta en un área del sector manufacturero que ha crecido –las maquiladoras, plantas ensambladoras ubicadas principalmente en las fronteras de Estados Unidos con México– el trabajo asalariado y la depauperación han estado unidos.

Millones de trabajadores agrícolas mexicanos han sido afectados por las políticas de comercio y los cambios en la Constitución, que transforman el negocio agrario en una producción orientada a la exportación, mientras que el *ejido,* un

legado colectivo agrícola de la época de Cárdenas, está amenazado de extinción. Los granjeros enfrentan la pérdida de tierra, trabajo y medios de subsistencia. La lógica del desarrollo del neoliberalismo es al mismo tiempo una lógica de destrucción para muchas formas sociales viejas, y por consiguiente, un empobrecimiento que se agudiza en las masas urbanas y rurales de México.

No es que el anterior estado capitalista, de políticas de sustitución de importaciones, haya resuelto los problemas de modernización y desarrollo de México. "La masificación y el empobrecimiento no son un fenómeno nuevo, ni son ellos el resultado exclusivo del proyecto globalizador del neoliberalismo en México y el resto de las Américas", según escribe Sergio Zermeno:

> En los tempranos años sesenta y setenta, la rápida y caótica urbanización, la explosión demográfica y la devastación ambiental estuvieron asociadas con el boom del crecimiento económico de América Latina bajo la égida de la industrialización para la sustitución de importaciones. Así, el choque del crecimiento asociado ha sido un recurso fundamental del desorden y la inestabilidad en la sociedad mexicana durante muchos años.[3]

Las políticas neoliberales han causado transformaciones que no se restringen a breves transiciones de una política a otra, sino que son internas al funcionamiento del capitalismo vigente en los días de hoy. Sin embargo, aunque el neoliberalismo estuvo presente en América Latina con anterioridad a la crisis de la deuda mexicana, particularmente en Chile, la crisis de la deuda ha sido el catalizador mayor para la implementación de muchos cambios neoliberales, particularmente las políticas de ajuste estructural.

Una investigadora, Lourdes Beneria, llama la atención sobre cuatro áreas de políticas principales en los ajustes estructurales. (1) ajustes en el cambio de la moneda, comenzando con la devaluación de la moneda nacional: "Esto implica un decrecimiento automático en el poder de compra de los ingresos fijos... el crecimiento de los salarios ha quedado muy atrás de las extremadamente altas tasas de inflación que han prevalecido en muchos países, generando un enorme declive en el nivel de vida para la mayoría de la población y el empobrecimiento de muchos." (2) cortes drásticos en los gastos del estado, que eliminan "servicios del estado y subsidios –como en la educación, en la salud y otros sectores, que tienden a beneficiar particularmente a los grupos de bajos ingresos y elevar sus beneficios sociales. (3) un nuevo énfasis en el mercado, abriendo la economía a la competencia extranjera. (4) un "cambio de los modelos de sustitución de importaciones del pasado a la promoción de estrategias de desarrollo de las exportaciones."[4]

¿Cuáles son los costos sociales de estas políticas? Zermeno habla de "la disolución de lo social", con lo cual hay un "empobrecimiento de la mayoría y el desmantelamiento de los actores de la sociedad civil", un "desmantelamiento de las identidades alternativas en México." Él apunta, que "la pobreza no es un elemento folclórico de las sociedades tradicionales. Ella es parte de la modernidad en México."[5]

Beneria dice que los cortes gubernamentales han afectado desproporcionadamente a los pobres, que más y más mujeres en México han sido forzadas a entrar al trabajo en la economía informal, que los niños y adolescentes han abandonado la escuela y han entrado en el mercado del trabajo. Se estima que 1,5 millones de jóvenes mexicanos ingresan en el rango de desempleados cada año.

Todo esto parece ser una oscilación irregular del péndulo. Devenir atrapado dentro de la falsa oposición de lo privado frente al estado, como una auténtica línea divisoria entre el capitalismo y el socialismo, ha ayudado a desorientar a los revolucionarios en el transcurso de gran parte del siglo xx, incluida América Latina. Indaguemos esto con mayor profundidad.

B. El concepto de capitalismo de estado –sus raíces en Marx y su relevancia para hoy

El mercado mundial, libre, privatizado, neoliberal, de las economías de América Latina, parece estar a años luz de distancia de la época del estado regulador substituidor de importaciones de a mediados del siglo xx, y mucho más de la planificación única de la Rusia de Stalin, que finalmente colapsó a finales de la década de los ochenta. Sin embargo, es el mismo estado –tanto el estado como fuerza extranjera o como agencia prestamista multinacional como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional o el estado como gobernador en varias naciones de Latino América- que dicta y controla las mismas transformaciones hacia las economías del "libre mercado." Así, lejos de abandonar el papel del estado en la economía, más bien es la forma de su intervención la que está cambiando. Una intervención estatal poderosa se ha llevado a cabo para imponer "un ajuste estructural del mercado libre", tanto en el mundo desarrollado industrialmente como en los países en desarrollo.

Para comprender el papel del estado, no sólo como el promotor de capitalismo, sino en sí mismo como una forma de capitalismo –el capitalismo de estado–, necesitamos volver a una historia de lo que transpiró en la economía rusa con el surgimiento del estalinismo. La alternativa estatista y el socialismo se propusieron como modelo de desarrollo por mucho tiempo durante el siglo xx. Sin embargo, surgió cierto número de analistas que argumentaban que este modelo no era socialista, sino otra forma de capitalismo, dónde el propio estado jugaba el papel de capitalista.

Los trabajos teóricos de Raya Dunayevskaya sobre la naturaleza del capitalismo en su forma de estado, comenzaron a ser desarrollados a inicios de los años cuarenta. Bajo el impacto de la transformación contrarrevolucionaria del estado de obreros ruso y de la firma del pacto entre Hitler y Stalin, que dio luz verde al inicio de la Segunda Guerra Mundial, ella analizó la naturaleza de la economía rusa desde la época de la toma del poder por Stalin, durante los tres primeros planes quinquenales, hasta llegar a mediados de los años cuarenta.[6]

Su análisis se centró en la naturaleza de la economía rusa, viendo al capitalismo de estado como un fenómeno global que busca su contrario en las revueltas obreras. De este modo: (1) mientras en Rusia el capitalismo de estado llegó a través de la transformación de la revolución rusa en su antítesis bajo Stalin, ella vio surgir globalmente un cierto número de formas de capitalismo de estado durante la gran depresión, cuando el capitalismo privado fue incapaz de desenredarse de su propio colapso económico autogenerado: el New Deal en los Estados Unidos, la esfera de prosperidad conjunta en Japón, el fascismo en Alemania. (2) Raya estructuró su análisis económico del capitalismo de estado de forma inseparable con la fuerza de las sublevaciones de la clase obrera tanto de Rusia como de Europa oriental, y más tarde, con las batallas de los obreros norteamericanos contra la automatización, así como los recién emergidos Movimientos por los Derechos Civiles (Civil Rights Movements) y con el subsiguiente desarrollo de los movimientos de liberación en el mundo de África, Asia y América Latina, que surgen en el contexto de la lucha entre los dos polos del capital global, los Estados Unidos y Rusia. (3) Su análisis estuvo enraizado en Marx en un doble sentido. Primero, utilizó explícitamente las categorías económicas de Marx para mostrar que lo que él había trabajado sobre la especificidad de la sociedad capitalista y solamente de la sociedad capitalista, se aplicaba a las sociedades donde el estado ocupaba el papel del capitalista individual. Y segundo, ella encontró en Marx la exposición de un "minucioso naturalismo o humanismo" como la alternativa revolucionaria a todas las formas del capitalismo.

En el artículo de Dunayevskaya titulado "¿Es Rusia una parte de la época colectivista de la sociedad?", en la sección "El fetichismo de la propiedad del estado", comienza haciendo un paralelo entre la sección de Marx sobre el fetichismo de las mercancías y el culto de la propiedad del estado como definitorio del socialismo en Rusia: "Claramente el fetichismo de la propiedad del estado surge del hecho de que la forma de la propiedad del estado apareció en la historia como propiedad del estado obrero y fue así identificado con una nueva relación de producción, que devino añadida a la cosa, como propiedad estatal."[7]

La concentración en la forma de propiedad significó quitar los ojos de encima de las relaciones sociales de producción que habían devenido transformadas bajo el gobierno de Stalin. El velo místico de la propiedad enmascaró el hecho de que el capital se había apropiado de una nueva forma de vida. Dunayevskaya llamó la atención sobre el hecho de que las relaciones humanas en la producción, más que relaciones de propiedad, eran una cuestión esencial:

> Cuando Marx analizó el proceso de la producción capitalista, él investigó con mayor agudeza su revestimiento externo legal. Es por eso que él concluyó que no era la posesión, sino la función del capital la que produce el valor excedente... la singularidad específica de la producción capitalista no es que los medios de producción sean poseídos privadamente, sino que los medios de producción son el capital... la abolición del capital como 'propiedad privada' no es la abolición del capital y esto es el capital que significa que el trabajo en esta sociedad es el trabajo

asalariado y es la relación capital-trabajo la que determina la estructura de clases de la sociedad capitalista.[8]

Dunayevskaya indicó que "desde que el trabajo acumulado domina sobre el trabajo vivo, habrá 'propiedad privada' porque la 'propiedad resulta ser el derecho del capitalista, para apropiarse del trabajo impagado de otros o su producto y ser la imposibilidad por parte del obrero de apropiarse de su propio producto.' La propiedad privada capitalista es el trabajo materializado impagado del trabajador."[9] Las relaciones de producción, no las formas de propiedad, son la medida de si una sociedad se ha liberado a sí misma de los valores que envuelven al capitalismo.

Tal y como la línea divisoria entre el capitalismo y el socialismo no se encuentra en las diferencias entre la propiedad (nacionalizada) del estado y la propiedad privada, de tal modo no será encontrada en la diferencia entre la así llamada anarquía del mercado y el plan de la economía estatal. El capitalismo planifica, tanto en su forma privada como estatal. Para Marx, el asunto no fue la planificación versus la no planificación, sino qué tipo de plan: El plan despótico del capital versus el plan cooperativo de trabajadores libremente asociados.

Como Dunayevskaya apuntó:

> El plan despótico inherente a la producción capitalista se revela en una forma muy propia: la estructura jerárquica de control sobre el trabajo social. Mantener la producción en una escala siempre expansiva para extraer la mayor cantidad de plusvalía o trabajo no remunerado, se requiere de todo un ejército de capataces, administradores y superintendentes. Todos ellos trabajan para el capitalista con una sola una meta y propósito: forzar el trabajo de la multitud de trabajadores. El intento de controlar el trabajo cooperativo dentro de los límites del capitalismo debe necesariamente asumir una forma despótica. El despotismo planificado surge de las relaciones antagónicas entre los trabajadores, por una parte, y el capitalista y su burocracia, por otra.[10]

El fetichismo de la propiedad nacionalizada, el fetichismo de la planificación, ha devenido velo místico arrojado sobre la realidad de las relaciones de producción de explotación del capitalismo de estado conocido como comunismo. Más de una generación completa de revolucionarios de todo el mundo ha llegado a estar envuelta y desorientada, tanto como seguramente el fetichismo de las mercancías hubo de drogar a la economía política clásica y a sus seguidores en los días de Marx. Dunayevskaya, en otro escrito suyo, precisa aquellos trabajos de Marx donde expone el fetichismo de las mercancías:

> Marx sale de este mundo envuelto en nieblas (el del concepto de la 'libertad abstracta,' de la 'igualdad en el intercambio de mercancías, es decir, de las congelaciones del trabajo humano que fueron equivocadas por la igualdad del trabajo vivo') y nos regresa al inicio, primero a las formas de la mercancía, luego a las

> formas de la producción. Él acentúa que la forma de la mercancía es una cosa misteriosa 'simplemente porque en ella el carácter social del trabajo del hombre aparece como el carácter objetivo sellado por el producto de este trabajo, porque la relación de los productores con la suma total de su propio trabajo, es presentada a ellos como una relación social, que existe no entre ellos mismos, sino entre los productos de su trabajo.'
> La forma fantástica que la relación social entre los hombres asume como si fuera una relación entre las cosas a los ojos de las personas en el mundo de las mercancías es fantástica, no porque sea irreal en el mercado, sino porque es irreal, es decir, no verdaderamente social como una relación entre los hombres.
> La forma fantástica es la verdad de las relaciones invertidas en una sociedad donde el proceso de producción tiene la autoridad sobre el hombre. Marx plantea en términos inequívocos cuando escribe que ellos parecen lo que realmente son: 'las relaciones vinculantes del trabajo de un sujeto con el resto aparece no como una relación social directa entre los individuos en el trabajo, sino como aquello que ellas realmente son, relaciones materiales entre las personas y relaciones sociales entre las cosas.'[11]

Dunayevskaya analizó el fenómeno del capitalismo de estado en su variante rusa hasta llegar a su expresión en China, y su influencia en la Cuba de Fidel Castro. Ella pretendió desnudar el fetichismo de la propiedad nacionalizada y la planificación como forma de igualar cualquier concepto genuino del socialismo o el marxismo, enfatizó en la oposición humana que surge dentro de los países del capitalismo de estado, desde la revuelta de Alemania del este en 1953, la Revolución Húngara de 1956, la revuelta de la prisión de Vorkuda en Rusia, hasta las protestas durante la campaña de las 100 flores en China.

Raya señaló que los fundamentos teóricos para el análisis del capitalismo de estado podrían ser hallados en el método de Marx:

> La profunda simplicidad del método de análisis de Marx de la sociedad capitalista revela que dado el dominio de la ley del valor, que es una ley del mercado mundial, una sociedad dada podría mantener el capitalismo aún si una o todas de varias condiciones prevalecieran: 1) el intercambio entre las subdivisiones de los sectores productores de medios de producción fueran efectuadas directamente, es decir, sin ir a través del mercado; 2) las relaciones entre los sectores productores de medios de producción y de aquellos productores de medios de consumo estuviesen planificadas de tal modo que una crisis comercial ordinaria no surgiera; y, finalmente, 3) aún si la ley de la centralización del capital pudiese alcanzar su límite extremo y todo el capital estuviese concentrado en las manos de un 'simple capitalista o de... una única sociedad capitalista.'[12]

Dunayevskaya insistió en que se puede analizar económicamente una sociedad dada, solamente a partir de las relaciones sociales de producción:

> El capital, dijo Marx, no es una cosa, sino una relación social de producción establecida a través de la mediación de las cosas. La mediación que estableció esta relación de explotación es, como bien se conoce, los medios de producción alienados de los mismos productores directos, es decir, del proletariado, y que los oprime. El poder del capitalista por encima del obrero es sólo el dominio del trabajo muerto por encima del trabajo vivo.' La manifestación material de esta gran preponderancia del capital constante por encima del capital variable es el predominio en la producción de medios de producción por encima de los medios de consumo. En la sociedad capitalista, no puede ser de otra manera para los valores de uso producidos y no son para el consumo de los trabajadores o el capitalista, sino para el capital, es decir, para el consumo productivo o la producción expandida. La mayor parte del valor sobrante extraído de los obreros va nuevamente a la expansión de la producción.[13]

No hay una gran división entre una sociedad de capitalismo privado y una donde el estado asuma el rol del capitalista, si la ley del valor y el valor sobrante, la reducción del obrero a una mercancía, continúa imperando. Cuando el fetichismo del neoliberalismo del mercado es penetrante, una alternativa que se presenta como una simple solución estatal, sólo cambia para ser otra forma del fetichismo capitalista, si no de las mercancías y del mercado y luego de la propiedad nacionalizada y de la planificación del estado. Ello falla en abarcar un cambio en las relaciones de producción centradas en la fuerza de trabajo como una mercancía, y de ese modo permanece bajo el poder del capital.

C. El estado capitalista de Bolivia en la época del neoliberalismo: Los pasos para destruir a los mineros y la herencia de 1952

Bolivia tiene una larga historia en la represión estatal del movimiento de los mineros. En los años ochenta fue diferente la manera en que la convergencia de la economía, la política y el poderío militar en la aplicación por el estado de políticas neoliberales, hizo aparecer un punto de ruptura de las condiciones de acumulación de capital en la minería, que se había estado experimentando en tres décadas de transformaciones y que había propinado un golpe devastador a la unión de los mineros, y a la herencia de la Revolución de 1952.

La Revolución Boliviana de 1952, la primera revolución social en América Latina, posterior a la Segunda Guerra Mundial, fue notable, aunque incuestionablemente limitó el levantamiento social que desató la creatividad de las clases y de las fuerzas étnicas, en la medida en que los obreros y los campesinos indígenas se movilizaron para desarraigar sus condiciones oligárquicas de vida y de trabajo.[14]

Ninguna fuerza social fue un catalizador más decisivo que los mineros.[15] Durante las tres décadas subsiguientes a la revolución, aún bajo las formas más adver-

sas de represión y traición –incluyendo el hambre, la ocupación de las milicias y la junta militar– los trabajadores de las minas lucharon para mantener y ahondar los logros de 1952, a pesar de que la revolución fue rápidamente circunscrita a los límites de una sociedad capitalista dependiente.

Una herencia significativa de 1952, aún de una forma contradictoria y limitada, radica en la unión minera, la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB), y la organización nacional de trabajadores Central Obrera Boliviana (COB). Los mineros fueron capaces de demandar y ganar la nacionalización de las minas bajo la compañía estatal minera COMIBOL, aun cuando el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) se esforzó en limitar el alcance de la revolución y rápidamente COMIBOL asumió una forma burocrática de estado capitalista.

Durante las tres décadas posteriores a la revolución, los gobiernos militares y civiles bolivianos han atacado a la militancia obrera de los mineros cerrando las minas de COMIBOL, despidiendo a los trabajadores y reduciendo la paga. El ataque, aunque principalmente económico, estaba unido a objetivos políticos: al flujo del capital internacional y el arrendamiento de ricos yacimientos minerales y minas, que se estaban encaminando hacia las preocupaciones de la minería privada, mientras se reforzaba su prominencia política y económica. "A finales de los setenta, la minería privada se volvió el sector dominante en la minería boliviana, eclipsando a COMIBOL en la producción. Además, la contribución de COMIBOL a las arcas estatales declinó sistemáticamente y la minería privada vino a emplear un porcentaje grande de todo el trabajo de minería", según anotó un investigador.[16]

A pesar de los retrocesos, de hecho, la transformación de la dimensión obrero-campesina de 1952 en su antítesis, los mineros continuaron simbolizando la profunda importancia social de esa revolución, y siguieron siendo una magnitud económica importante para la futura transformación. La fuerza de trabajo como mercancía, a la vez explotada y temida por el capitalismo, por su poder potencial transformador colectivo, continuó residiendo en los mineros bolivianos. "No es una exageración reclamar que por más de tres cuartos de siglo, los mineros bolivianos y las elites del estado han estado enfrascadas en una continua y a menudo feroz lucha, siendo los mineros, el segmento más ruidoso y combativo de los trabajadores bolivianos quienes una y otra vez han soportado las represalias masivas."[17]

A principios y mediados de los años ochenta, tuvo lugar un cambio cualitativo en la naturaleza del desarrollo del capitalismo boliviano, el cual, en combinación con los ataques continuos a la compañía minera del estado y a los sindicatos mineros, logró destruir a gran parte de esos sindicatos, así como el poder de las acciones mineras en Bolivia. Un movimiento "para reestructurar y consolidar el estado y el capitalismo en Bolivia en los tempranos años ochenta"[18] fue parte de las reformas neoliberales que se convirtieron en la letanía político económica dominante en América Latina.

El estado en los países latinoamericanos, lejos de aminorar su papel, en la época del neoliberalismo ha sido fortalecido. No sólo en Bolivia, sino en otras partes como

en el Perú, uno se encuentra un estado más poderoso en lo organizativo, ideológico y represivo, si bien menos intervencionista en lo económico.[19]

No hubo nada accidental en la imposición neoliberal en Bolivia. Además de que el cambio de la minería estatal a la privada redujo enormemente la influencia económica de los mineros, hubo además otros factores adicionales. Lo que había sido como una fortaleza con anterioridad –la ocupación de las minas y el poder colectivo en los centros mineros, que les permitió parar la producción de la mercancía más importante de Bolivia, el estaño– se convirtió, con el golpetazo económico de la declinación de la minería estatal, en un fardo, ya que los mineros pudieron ser rodeados por las tropas, aislados y privados de comida.

Otro importante factor fue el crecimiento de los funcionarios en la jerarquía del estado comprometidos con las reformas del mercado libre. Ello permitió un fuerte proceso de unión de agencias estatales, particularmente en la esfera de la planificación, con miembros de la elite de la minería privada, muchos de los cuales eran activos en los principales partidos políticos y otros que se hicieron activos en puestos gubernamentales.[20]

La implementación real de las reformas neoliberales fue acometida en el contexto de una severa crisis de escasez de alimentos y una superinflación. En 1985 el "caos" había barrido a Bolivia y la había llevado a un estado de parálisis incapaz de mantener el orden social o detener la inflación. El último golpe fue el colapso del precio del estaño en octubre de 1985. Aquí vino entonces la vía que podía permitir un ataque abierto contra los mineros, y podía ser presentado bajo la retórica de la reestructuración económica necesaria del país, una Nueva Política Económica (NPE).

Sanabria describió la acción determinada del estado para destruir la minería estatal y quebrar a los mineros: "Los planes para desmembrar a COMBOL y aplastar a la FSTMB estuvieron en camino, a finales de 1985 o a inicios de 1986. La NPE, lanzada en agosto, había levantado los subsidios para los artículos de primera necesidad, generando una escasez generalizada de alimentos en los almacenes de la compañía donde los mineros adquirían la mayor parte de sus víveres y los suministros que llegaron a las minas duplicaron o triplicaron sus precios."[21] Rumores sobre el cierre de las minas se filtraron. Los mineros entrados en años fueron despedidos. El dinero (del Fondo Monetario Internacional y de los fondos del Banco Mundial) fue utilizado, junto con la promesa del "reacomodo", para inducir renuncias posteriores. Aquellos que no renunciaron fueron despedidos. El estado comenzó a cerrar las minas con una larga historia de militancia, como la de Catavi. Casi todos los mineros que trabajaban bajo tierra (aquellos ocupados directamente en la producción) fueron despedidos en las áreas de minas más beligerantes.

"A finales de 1986 más del 80 % de los mineros empleados por COMIBOL (virtualmente todos los miembros de la FSTMB) quedaron desempleados y el hambre, la pobreza y el desespero cada vez mayor se difundieron por los campos de minas desaparecidos."[22] Aunque los mineros intentaron dos huelgas generales en respuesta, no tuvieron éxito. El neoliberalismo en Bolivia pudo ser completamente implementado con la destrucción de las uniones de los trabajadores de las minas.

Eran ellos quienes tenían el recuerdo más fuerte de 1952, y a quienes los implementadores de las políticas neoliberales más temían.

El capitalismo neoliberal no es simplemente un retorno a viejas formas. La nueva realidad, irreconocible a menudo, es que el papel del estado en términos de organización, poderío militar y represión ha aumentado inmensamente. La economía ha estado más atada estrechamente a la política y a la militarización, y aun cuando se libera a sí misma de una regulación social significante. El papel del estado en el capitalismo, que tomó un papel tan prominente en siglo xx, continúa en nuevas formas tal y como un nuevo siglo comienza.

Notas

1. Citado de James Cockcroft, *Mexico: Class Formation, Capital Accumulation and the State,* New York: Monthly Review Press, 1983, p. 145.
2. Cockcroft, *Mexico: Class Formation,* p. 139.
3. Sergio Zermeno, "State, Society and Dependent Neoliberalism in Mexico: The Case of the Chiapas Uprising", en *Politics, Social Change, and Economic Restructuring in Latin America,* ed. por William C. Smith y Roberto Patricio Korzeniewicz, Coral Gables, Fla.: North-South Center Press, 1997, p. 125.
4. Lourdes Beneria, "The Foreign Debt Crisis and the Social Costs of Adjustment in Latin America", en *Emergences: Women's Struggles for Livelihood in Latin America,* ed. by John Friedmann, Rebecca Abers, and Lilian Autler, Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications University of California, 1996.
5. Zermeno, "Dependent Neoliberalism in Mexico", pp. 125, 128, 127.
6. Para seguir sus estudios sobre la naturaleza de la economía rusa en detalles, ver: *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism, Selected Writings by Raya Dunayevskaya.* (Chicago: News & Letters, 1992), así como artículos adicionales en *The Raya Dunayevskaya Collection* disponibles en microfichas de los Archivos del trabajo y los asuntos sociales de la Wayne State University en Detroit, Michigan.
7. Dunayevskaya, *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism,* p. 26.
8. Dunayevskaya, *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism,* pp. 28, 30, 31.
9. Dunayevskaya, *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism,* p. 31.
10. Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom... from 1776 until today,* New York: Columbia University, 1988, p. 92. Hay edición en español realizada en México por Juan Pablos Editor, 1990.
11. Dunayevskaya, "Notes on Chapter 1 of Marx's *Capital:* Its relation to Hegel's *Logic",* *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism,* p. 93.
12. Dunayevskaya, "The Nature of the Russian Economy", *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism,* p. 71.
13. Dunayevskaya, *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism,* p. 80.
14. Una importante síntesis de este proceso revolucionario, incluyendo el nacimiento de la alianza obrero campesina y el contradictorio papel de las izquierdas se puede ver en la tesis de Maestría de Peter Leslie Hudis, "Dialectics of Revolution in Bolivia 1952-64", Masters Thesis, California State University, Los Angeles, 1986. Y para seguir un debate de la dimensión indígena en Bolivia, particularmente posterior a 1952, ver el capítulo 12 del presente libro.
15. Ver June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines,* New York: Columbia University Press, 1979.

16. Harry Sanabria, "Resistance and the Arts of Domination –Miners and the Bolivian State", *Latin American Perspectives,* Issue 110, vol. 27, no. 1, (January 2000, 56-81): p. 61.
17. Sanabria, "Miners and the Bolivian State", p. 61.
18. Sanabria, "Miners and the Bolivian State", p. 61.
19. Philip Mauceri, "State reform, coalitions, and the neoliberal autoglope in Peru", *Latin American Research Review* 30(1) 1995: pp. 7-38.
20. Sanabria, "Miners and the Bolivian State", pp. 62-65.
21. Sanabria, "Miners and the Bolivian State", p. 66.
22. Sanabria, "Miners and the Bolivian State", p. 66.

Capítulo 10

Notas sobre la naturaleza en América Latina y su relación con el concepto de naturaleza en Marx

Introducción: La destrucción humana y medioambiental como hecho no natural –el caso del huracán Mitch en Honduras

En octubre de 1998 el huracán Mitch golpeó a América Central, asestándole un daño masivo. En Honduras murieron más de 5 mil personas en una población de más de 6,5 millones de habitantes. Más de 8 mil fueron reportadas desaparecidas, y más de medio millón fueron evacuadas. La economía colapsó con el producto interno bruto (PIB) reducido en un estimado de un 80 %. [Números tomados de la Comisión Económica para América latina y el Caribe (CEPAL)]. Este fue un desastre natural de hercúleas dimensiones.

Sin embargo, cierto número de investigadores ha reconocido que este desastre natural tiene componentes socioculturales que contribuyeron significativamente a la tragedia.[1] En el escrito "El Mitch en Honduras –Un desastre que esperaba suceder", Jeff Boyer y Aarón Pell unen las consecuencias del huracán a lo que ellos consideran la naturaleza insostenible del modelo de desarrollo orientado a las exportaciones en las décadas anteriores al Mitch. Ellos señalan los años de "masivas deforestaciones, de erosión de los suelos y de la contaminación por pesticidas de los suelos, el agua, las plantas y los animales" en la parte sur del país, que condujeron a la "carencia de tierra en el campo, el desempleo crónico y la sostenida migración." Así, "aún antes del ciclón, el sur ya era la región más despojada y empobrecida de Honduras."[2]

Forzados a abandonar la tierra por la imposición de una producción agrícola orientada a la exportación, así como por una población creciente, los campesinos

emigraron a las ciudades, particularmente a la capital, Tegucigalpa. Donde hace 50 años, el 20 % de la población era urbana, hoy el 40 % de los hondureños reside en las áreas urbanas. Mucha de la urbanización ha sido una migración de pobreza. Gruesos asentamientos crecieron en las laderas de las colinas, "un proceso que ha dejado a las colinas que rodean a la capital desprovistas de vegetación." Cuando el Huracán Mitch azotó duramente a Tegucigalpa, "tanto el barro como los deslizamientos de piedra sepultaron o se deslizaron por encima de una docena de barrios pobres en las laderas desnudas que rodean el área del centro de la ciudad, enviando a centenares de personas a la muerte y más de 150 mil desplazados de 80 barrios se apiñaron en escuelas, hospitales, iglesias y refugios improvisados." El Mitch trajo un trágico crecimiento de la crisis socio-económica y medioambiental que había estado enconándose desde hace mucho tiempo.

Como consecuencia del Mitch, un estudio de los campos del sur reveló que las colinas tenían profundas cicatrices que los residentes llamaron las "marcas de las garras de diablo." Éstas eran áreas dónde el huracán había producido miles de deslizamientos de rocas. Mientras la pura enormidad física del Mitch descargó su destrucción, las prácticas agrícolas de un modelo de desarrollo orientado a la exportación, contribuyeron al daño. Grandes extensiones de tierra se habían convertido en áreas de pasto para la cría de ganado. A mediados de los setenta los pastizales constituían el 61 % de las áreas del sur, mientras los bosques de viejos pinares fueron reducidos en un 13 %. El pasto del ganado en las laderas empinadas y en los valles, llevaron a una degradación medioambiental de la tierra antes de que el Mitch liberara su furia. El ciclón pudo crear tal destrucción masiva porque la tierra ya estaba en crisis. "El Mitch", sostienen Boyer y Pell, "puso al desnudo la insostenible naturaleza del modelo de desarrollo orientado hacia la exportación en Honduras."

Daniel Faber en "La ecología política del desastre en América Central: Las causas sociales y ecológicas y las consecuencias de la tragedia del huracán Mitch", apuntó tres factores que se unieron para producir esta tragedia: (1) un inusual suceso natural, un huracán, (2) el estado ecológico degradado, y (3) la elevada vulnerabilidad humana.

El Mitch ciertamente fue un suceso natural inusual, clasificado como un huracán categoría cinco. Él desató su furia en una tierra que ya estaba en un estado ecológico degradado. Faber le sigue la pista a la degradación desde los días de la *Alianza para el progreso*, cuando se lanzó un modelo de agricultura de exportación capitalista, que ha sido llamado como "desarrollo desarticulado."

El primer cultivo para la exportación de la región era el café, pero también incluía el ganado, el algodón y los plátanos. Este modelo de exportación estaba basado en dos factores: (1) un bajo costo del trabajo; (2) la adquisición de una cantidad significativa de la mejor tierra para ser cultivada. Para obtener las tierras para las cosechas de exportación, a menudo se expropiaron a los campesinos. Un campesinado desplazado de su sitio sólo podía sobrevivir vendiendo su fuerza de trabajo, y por medio de la sobreexplotación de otras tierras para la agricultura de subsistencia, de modo que complementaría su deprimido salario.

En Honduras solo el 25 % de la tierra es apropiada para la agricultura. Pero con los extensos territorios expropiados para el modelo de exportación capitalista, los campesinos desplazados fueron forzados a marchar a los terrenos inapropiados para su subsistencia. Esto llevó a una sobreexplotación y degradación de terrenos marginales por campesinos que con frecuencia no han tenido otra elección para sobrevivir. El estado de degradación ecológica de la tierra fue también un resultado de los pastizales de pastoreo excesivo por el ganado y las tierras de cultivo envenenadas por el uso intenso de pesticidas inadecuados.

El proceso de transformar el uso de la tierra para apoyar a la agricultura de exportación había llevado a una alta vulnerabilidad humana tanto en las áreas rurales como urbanas. Las tierras de cultivos de subsistencia estaban a menudo en laderas inapropiadas para vivir en ellas o en superficies planas expuestas a las inundaciones. Al mismo tiempo, muchos de los campesinos desposeídos ya no podían sobrevivir en el campo y se vieron obligados a emigrar a las ciudades, radicándose en viviendas de mala calidad, a menudo en las laderas desnudas o en los bancos del Río Choluteca que corre al sur de Tegucigalpa hacia el Pacífico. Cuando el Mitch golpeó a Honduras, la vulnerabilidad humana era extrema para las áreas empobrecidas. La humanidad más marginada devino la primera víctima del ciclón.

El poder natural del ciclón que con fuerzas golpeó al país con un significativo daño ambiental previo y ya en una crisis socioeconómica, produjo, sin duda, una tragedia no natural.

A. La crisis ecológica: Ver a la naturaleza y al trabajo humano como al otro

El Mitch nos proporciona una ventana a la destrucción ecológica y humana forjada por los intentos por dominar la naturaleza en América Latina. Esta dominación ha sido tan destructiva de la fauna y la flora, de la composición de la tierra, como ha sido de destructiva para las personas que habitan este lugar. Desde la conquista, hasta las aventuras coloniales imperialistas, pasando por la dependencia económica de la independencia, el capitalismo dependiente, y ahora el capitalismo globalizado –la tierra y sus recursos naturales, los pueblos indígenas y los esclavos importados, los obreros, los campesinos, los subempleados y desempleados– todos han sido considerados como el otro, por aquellos que han capturado y han controlado los recursos naturales y el trabajo humano.

Después de la conquista, una realidad dual dominó a la América Latina: (1) la explotación de los minerales y metales de la región, su flora y fauna, resultando en una degradación para la naturaleza; (2) el tomar, secuestrar y esclavizar la fuerza de trabajo humano. Esta realidad dual se manifestó, por vez primera, en dos empresas transformadoras que los europeos establecieron en el Nuevo Mundo: la mina y la plantación. La minería y el establecimiento de las plantaciones cambiaron el rostro

de la tierra, en la medida en que se convirtieron en los principios organizativos para las sociedades de la post conquista. Para llevar a cabo estas actividades laborales, fueron erradicadas las sociedades indígenas del Nuevo Mundo, mientras que los pueblos africanos del otro lado del Atlántico fueron esclavizados.

La minería y la plantación

> ¡El oro es maravilloso! Quienquiera que lo posea es señor de todo lo que quiera. Por medio del oro se puede hasta tener el alma en el paraíso
>
> Cristóbal Colón
> Carta desde Jamaica, 1503
> Citado de Marx en *El Capital*

La búsqueda de metales preciosos impulsó a los conquistadores a robar a los pueblos indígenas primeramente y luego obligarlos a trabajar en busca del oro en los ríos y arroyos. El descubrimiento de las vetas de plata significó realizar trabajos forzados bajo tierra en las minas, y con ello, fue transformado el principio organizativo en el Nuevo Mundo. "Fueron alterados el uso de la tierra y las estructuras sociales para abastecer a las minas con sus trabajadores, los alimentos, los animales y los maderos para apoyar los pozos y los túneles", escribe Elizabeth Dore.[3] Los pueblos nativos fueron obligados a trabajar en las minas por medio de pólizas y tributos impuestos por España. Después que las primeras fértiles minas fueron tomadas, se hizo necesario extraer la plata usando mercurio, el cual se mezclaba con la mena de plata. La contaminación con el mercurio dio por resultado una profunda cicatriz en la tierra y una masacre con la vida de quienes encontraban en ella su sustento.

Pero esto fue sólo el comienzo. Cada descubrimiento de nuevas utilidades de metales específicos, vinieron a ser una coyuntura para mutilar la tierra. Si los yacimientos de plata se agotaron con el tiempo, la revolución industrial y el desarrollo del capitalismo industrial significaron demandas de hierro, estaño y cobre, las cuales crecieron a lo largo de los siglos XIX y XX. Los procesos de fundición contaminaron la tierra. Y cuando las minas fueron abandonadas, montañas de acumulaciones venenosas –desechos saturados de mercurio, arsénico, ácido sulfúrico– ocuparon el lugar de los metales preciosos.

Más tarde, en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial, nuevas tecnologías y aplicaciones para diversos metales dieron rienda suelta a una destrucción intensificada de la tierra por medio de métodos de obtención de los mismos. La extracción a cielo abierto reveló las entrañas mismas de la tierra. La extracción de la bauxita dejaba en el lugar un residuo cáustico alcalino. El uso masivo de la electricidad, requerido para la producción de aluminio, significó la construcción de enormes embalses para las hidroeléctricas, trayendo como resultado inundaciones de grandes superficies de tierra.

Un gigantesco proyecto para el suministro de energía eléctrica para la agricultura, la metalurgia y la minería, como el de Grande Carajas en Brasil deterioró completamente esas tierras:

> Comenzado en los ochenta, Carajas era el proyecto minero más grande del mundo. Todo sobre Carajas es descomunal, incluyendo su amenaza al ecosistema global. El proyecto redujo a una cuarta parte los bosques de lluvia tropical más grandes del mundo, en el centro industrial y agropecuario más grande del orbe. En el centro de la empresa están los yacimientos de hierro más ricos del mundo, que según se cree, gozan de los costos de producción más bajos de la tierra. Se esperaba que sólo Carajas produjera el 10 % del suministro global de mineral de hierro.[4]

En este proyecto las minas producen bauxita, cobre, cromo, níquel, tungsteno, casiterita y oro. Hay plantas procesadoras, industrias de acero y aluminio, embalses, empresas agrícolas y ferrocarriles. "El proyecto ha tenido consecuencias ecológicas devastadoras, e incluye deforestaciones masivas. Además de que las minas, las granjas y las haciendas ganaderas hacen anualmente que 1,6 millones de acres de árboles maderables sean cortados para cebar los hornos del mineral de hierro y proveer de maderas a la construcción."[5]

La plantación fue para América Latina una transformación similar a la minería. Organizada para proporcionar bienes agrícolas a Europa, remodeló profundamente a las tierras y a las personas en América Latina y el Caribe. La mayor cosecha de la primera plantación fue la caña de azúcar: "A partir de los inicios del siglo XVI y hasta la creación de la fábrica central alimentada con combustible casi cerca de 400 años después, la plantación de azúcar fue la mayor destructora de los recursos forestales caribeños", escribe Sydney Mintz.[6] Los bosques del nordeste de Brasil y de las costas de Guayana, así como de las Antillas Mayores, fueron talados. Las poblaciones indígenas fueron diezmadas por enfermedades e intentaron ser subyugadas. A millones de personas de África se les esclavizó y se les forzó a trabajar y a morir en las plantaciones.

En los siglos posteriores, otros cultivos derivaron en monocultivos de elección en diferentes regiones. El café, el algodón y los plátanos estuvieron entre los cultivos de plantaciones que el trabajo agotador plantó y cosechó. Los pastizales para el ganado fueron desmontados. Las plantaciones transformaron la tierra, con frecuencia la agotaron de sus nutrientes y la envenenaron con pesticidas. Este es un proceso que aún hoy continúa con cosechas "especiales", que van desde melones hasta flores, cultivadas para el mercado de los Estados Unidos y Europa.

Un estudio reciente analizó "si los adinerados o los pobres, o los grupos medios han producido la degradación medioambiental en las subregiones del interior de la Argentina."[7] Larry Sawers, investigando un cierto número de estudios sobre degradaciones medioambientales del interior de la Argentina –la tala del Chaco, la desertificación de los cultivos en el Umbral del Chaco, la irrigación agrícola en el noroeste, Cuyo y la Patagonia, la destrucción de las tierras en las provincias de

Misiones, el cultivo del algodón y la degradación medioambiental en el Chaco y Fornos, la contaminación de los suelos, el agua y los acuíferos subterráneos con metales densos y toxinas sintéticas de las industrias y las refinerías de petróleo en el interior– encuentra que los ecosistemas "han sido sustancialmente degradados durante décadas o incluso siglos de sobreuso y abuso." Sawers documenta que cada grupo, los acomodados hacendados, los pequeños agricultores y los pobres, han participado en la destrucción medioambiental en dependencia de las peculiaridades de la región y de las circunstancias económicas que implican. Lo que sí está claro, aunque no se menciona en el estudio, es que es la misma estructura socioeconómica la que convierte a cada grupo en degradadores del medioambiente. Por razones diferentes –la acumulación de la riqueza, las estrategias de sobrevivencia, etc.– la naturaleza es convertida en su otro.

Este no es un problema que se reduce al interior de la Argentina. Estudios históricos y contemporáneos a lo largo del continente, cuando han sido vistos en una perspectiva general, ayudan a revelar la lógica del capital, sus influencias en todos los personajes y sobre la naturaleza. En relación con la tierra, ello trae a la mente las palabras de Marx: "Todo el progreso en la agricultura capitalista es un progreso en el arte, no sólo del robo del trabajador, sino en el robo del suelo; todo progreso en el crecimiento de la fertilidad de la tierra por un tiempo dado, es un progreso hacia la ruina de los recursos duraderos de esa fertilidad."[8] Marx indagó esta lógica desde sus orígenes en la acumulación originaria por medio del desarrollo del capitalismo industrial.

Formas de acumulación: de la originaria a la industrial; su simultaneidad de hoy en día en América Latina

El voraz apetito original por el oro, la plata y el azúcar fue una expresión de la acumulación de riquezas que Marx llamó acumulación originaria:

> El descubrimiento del oro y la plata en América, el exterminio, esclavización y el soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y el saqueo de la Indias Orientales, la transformación de África, en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de la producción capitalista. Estos procedimientos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria.*[9]

Esta acumulación primitiva, original, sienta las bases para el crecimiento del capitalismo industrial. Con el capitalismo industrial viene el cambio de la acumulación de riquezas a la acumulación de valores, el gran capital consigo mismo. El capital no es meramente la riqueza, como acumularon los españoles usando el trabajo indígena en las minas de oro y plata en el Nuevo Mundo o como acumularon los ingleses sobre las espaldas del trabajo esclavo en las plantaciones azucareras en la

Indias Occidentales. Tales riquezas de la acumulación originaria llegaron a ser un fundamento esencial para los valores que produce el capitalismo industrial europeo, los valores auto expansibles, "los valores que son grandes para si mismo", del nuevo, y muy pronto dominante, modo de acumulación.

El cambio fue también de gran envergadura. Como apuntó Marx: "la meta del capital no es simplemente servir para obtener más 'riquezas'... sino porque quiere más valor, para ordenar más trabajo objetivado."[10] Sobre esta necesidad por el valor y la plusvalía, acumulado del trabajo abstracto o la fuerza de trabajo de los obreros ordenada por el capital, se asienta tanto la enorme productividad como la destructividad del capitalismo.

Marx escribió:

> El capital es el perenne e ilimitado impulso de ir más allá de sus barreras límites. Cada frontera es y tiene que ser una barrera para él. De otra manera él dejaría de ser el capital –el dinero como auto reproducción. Si alguna vez él ha percibido cierto límite no como una barrera, sino que le ha venido cómodo dentro de su propio límite, el pudiera haber declinado de valor de cambio a valor de uso... él [el capital] es un movimiento constante de crear más de lo mismo.[11]

Cuando el valor que produce el capital se convirtió en el modo dominante de acumulación en Europa y luego en los Estados Unidos, el impacto productivo y destructivo en América Latina fue dual: (1) La necesidad para la acumulación originaria se intensificó. Más productos de primer orden fueron extraídos bajo toda clase de condiciones laborales, esclavitud, servidumbre forzada, etc. La maquinaria fue importada para la extracción y la refinación. Se construyeron vías férreas para traer estos productos extraíbles dirigidos hacia donde pudieran ser embarcados al exterior. Si la plata ya se había agotado, surgieron entonces otros metales de elección, entre los cuales estaban el estaño y el cobre, así como el petróleo. Otros productos de primer orden fueron también cultivados. Cuando la plantación azucarera ya había sido puesta en marcha, los bananos y el café, el algodón y la ganadería, empezaron a destacarse. (2) A mediados del siglo xx, el capitalismo industrial echó raíces. El trabajo agrícola y la minería fueron emprendidos bajo el signo del trabajo asalariado. Las políticas de sustitución de importaciones le brindaron un empuje al capitalismo industrial. Hoy, las corporaciones multinacionales determinan su dirección.

Así de voraz es el apetito del capital, que la acumulación originaria no es algo sólo perteneciente al pasado de América Latina. Hoy hay una simultaneidad de la acumulación originaria y la acumulación industrial y agrícola selectiva. El impacto ha sido devastador. El capitalismo, en su necesidad de convertirse en el gran valor con el valor, no sabe de otro modo de existencia que convertir a la naturaleza y a la humanidad en su otro. La existencia y la lógica del capital son la necesidad de acumular, sin tomar en cuenta los límites de la humanidad o la naturaleza.

B. Marx, la naturaleza y la humanidad

No es fortuito que las discusiones más ricas de Marx sobre la naturaleza estén en sus escritos sobre la relación humana hacia la naturaleza. Para Marx, la historia humana y la historia natural estaban entrelazadas, la plena realidad de ésta incluye ambos momentos, una interpenetración de la sociedad y la naturaleza dentro del concepto de naturaleza. El carácter socio-histórico de su concepto significó un sondeo sobre la naturaleza en relación con el desarrollo de la humanidad. La investigación de Marx no era del desarrollo histórico de la sociedad humana en general, sino de la sociedad burguesa moderna en particular. Y sin crear una categoría separada de naturaleza, el concepto de Marx fue elaborado en su exploración sobre el proceso de trabajo humano según este se incluye dentro de la pauta del capital. Hablar de la naturaleza fuera del reino de pensamiento humano y del trabajo, sería para Marx una abstracción. "La naturaleza, tomada abstractamente, para sí, –naturaleza fijada en forma aislada del hombre–, no es nada para el hombre."[12]

Mediante el trabajo del hombre Marx proyectó un "humanismo acabado de la naturaleza." Sin embargo, si tal trabajo es enajenado, y es un trabajo explotador por parte del capital, la explotación es de ambos, tanto de los seres humanos como de la naturaleza. La naturaleza sería reducida a un objeto, a un otro. Para Marx, sólo el trabajo que es creativo, que se desarrolla a sí mismo, que es un proceso emancipador, podría estar en concierto con la naturaleza, y no degradarla o mercantilizarla. La conciencia humana tiene la posibilidad de no sólo hacerse consciente de su propia creatividad vis-à-vis, sino de su creatividad respecto a la naturaleza, y sólo puede ser totalmente creativa cuando está consciente de la totalidad de la naturaleza, abarcándose a sí misma como parte del mundo natural.

Para explorar este concepto de la naturaleza en Marx, quiero ocuparme de estos tres puntos: (1) La naturaleza y la sociedad como una unidad diferenciada; (2) La ruptura: Cómo la relación antagónica del valor de uso y del valor de cambio, del trabajo concreto y el abstracto está reflejado en la relación humana hacia la naturaleza; (3) el debate de Marx sobre la necesidad y la libertad como la posible restauración de una unidad de la naturaleza y la sociedad a un nuevo nivel.

La naturaleza y la sociedad –una unidad diferenciada

En sus escritos tempranos, Marx distinguió la actividad humana en relación con la naturaleza: "El obrero no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo sensorial exterior. Él es el material en el cual su trabajo es realizado, para el cual es activo, y del cual y por medio del cual se produce." Para Marx, "la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre."

Lo que es común a todas las formas históricas, desde las pre-sociales hasta las más desarrolladas socialmente, es un "metabolismo" entre la naturaleza y la humanidad, la interrelación de la naturaleza y la sociedad, en la cual la naturaleza es una

totalidad que comprende a los dos momentos, una unidad diferenciada. Marx escribió que: "Conocemos sólo una ciencia, la ciencia de la historia. Se puede enfocar la historia desde dos ángulos, se puede dividirla en historia de la naturaleza e historia de los hombres. Sin embargo, las dos son inseparables: mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan mutuamente."[13]

¿Cómo es expresado este "metabolismo"? En la "prehistoria" –la denominación de Marx de la sociedad de clases–, a los seres humanos les falta el dominio de sus propias fuerzas con respecto a la naturaleza. Las condiciones materiales de existencia impiden a la humanidad continuamente expresar todo el rango de sus capacidades. Al mismo tiempo, la lucha por utilizar "el cuerpo inorgánico del hombre", de confrontar las condiciones materiales de existencia, deviene una vía para el autodesarrollo de humanidad.

En una sociedad sin clases:

> La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.[14]

Marx planteó la posibilidad de que la sociedad sin clases pueda lograr "el naturalismo acabado del hombre y el humanismo acabado de la naturaleza", de donde una unidad diferenciada pueda ser expresada. Sin embargo, la forma burguesa de la sociedad en la que Marx vivió, analizó y pensó erradicar, estaba muy distante de esta unidad diferenciada. La sociedad burguesa generó o intensificó las divisiones de todos los aspectos de la vida. Estaba la alienación dentro de la vida de la especie humana, donde el racismo, el sexismo, las diferencias de clases, todas, se intensificaron. Estaba la alienación dentro de la vida humana individual. La división entre el trabajo mental y el trabajo manual se hizo mayor. Esta contradicción entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto era el distintivo del capitalismo moderno. Estaba el extrañamiento en la situación física, en la geografía, expresada en la división entre el poblado y el país, alcanzando la división entre los países desarrollados y subdesarrollados. Y estaba la división entre la sociedad humana y la naturaleza.

Marx continuamente llamó la atención a las formas enajenadas de la relación entre la naturaleza y la humanidad que había engendrado el capitalismo. En los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* escribió que "Dar *una* base a la vida y otra a la *ciencia* es, pues, de antemano, una mentira." En *El Capital*, en la sección llamada "La industria moderna y la agricultura", Marx indagó el modo por medio del cual el capitalismo degrada a ambas cosas, a la humanidad y a la naturaleza:

> Al crecer de un modo incesante el predominio de la población urbana, aglutinada por ella en grandes centros, la producción capitalista acumula, de una parte, la fuerza histórica motriz de la sociedad, mientras que de otra parte perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra; es decir, el retorno a la tierra de los elementos de esta consumidos por el hombre en forma de alimentos y de vestido, que constituye la condición natural eterna sobre el que descansa la fecundidad permanente del suelo... todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad... la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre.[15]

El capitalismo en cada momento histórico desestabiliza el metabolismo entre la sociedad y la naturaleza. Esto ha alcanzado posibilidades catastróficas en nuestra era nuclear, y no sólo por la amenaza nuclear. La unidad diferenciada de la naturaleza y la humanidad ha sido rota en pedazos por la existencia diaria del capital de forma que amenazan a todas las especies. Los discernimientos de Marx sobre las leyes del desarrollo del capitalismo nos ofrecen una vía para aprehender los orígenes de esta destrucción –la ruptura del proceso del trabajo que define la existencia del capitalismo– y el hallazgo de la subjetividad revolucionaria que puede crear la posibilidad de restauración de la unidad de la naturaleza y la humanidad a un nuevo nivel.

No podemos hacer demasiado énfasis en la constante búsqueda de Marx por el conocimiento de la subjetividad revolucionaria que pueda romper la lógica destructiva de la acumulación capitalista. Mientras discierne el "movimiento constante del capital por crear más de lo mismo", en el mundo industrializado de Inglaterra, Marx captó la oposición humana al capitalismo en auge no sólo en Europa, sino también en el Nuevo Mundo:

> En el *Times*, el propietario de una plantación en las Indias occidentales lanza un grito de rabia enteramente encantador. Con la mayor indignación moral, este abogado –que habla a favor del retorno de los negros a la esclavitud– explica como los *quashess* (negros libres de Jamaica) no producen más que lo estrictamente necesario para su consumo; al lado de este 'valor de uso,' ellos consideran que el verdadero lujo es la pereza, *la vida fácil y ociosa*; se burlan de la caña de azúcar y del capital fijo invertido en las plantaciones; expresan un placer travieso y ríen bajo capa cuando los plantadores quiebran, y llegan hasta a explotar el cristianismo que se les ha enseñado para dar más color a su espíritu de malicia y a su indolencia... Han dejado de ser esclavos para convertirse no en asalariados, sino en *campesinos autosuficientes* y trabajan para su escaso consumo individual. El capital como tal

no existe respecto a ellos, porque la riqueza autónoma supone el trabajo forzado *inmediato* (esclavitud) o el trabajo forzado bajo forma *mediata* (asalariada).[16]

La ruptura: cómo la relación antagónica del valor de uso y el valor de cambio, del trabajo concreto y el trabajo abstracto, es reflejada en la relación humana hacia la naturaleza

Un concepto en Marx sobre la naturaleza, necesariamente está arraigado en cómo la sociedad organizó su proceso de producción. En la sociedad burguesa, la gran ruptura está en la división entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto, entre los talentos específicos que las mujeres y los hombres poseen al trabajar, las tareas concretas que son capaces de hacer, y en lo que le sucede realmente al trabajo que ellos desempeñan cuando este tiene lugar bajo el control del capital. En el puesto de trabajo los talentos concretos y específicos y las tareas han sido fragmentados en tareas repetitivas, no creativas y han resultado reducidas a una masa congelada de trabajo abstracto. El trabajo abstracto no es simplemente una sumatoria de tareas específicas o simplemente una multiplicación de quehaceres específicos por el tiempo ocupado. Más bien es la transformación del trabajo concreto en otra cosa completamente distinta: una medida cuantitativa del valor añadido, congelado, en un producto. Marx expresó que el trabajo abstracto era el tiempo de trabajo social necesario para producir un producto. El trabajo concreto es abstraído por el reloj de la fábrica.

Era este proceso de trabajo el que le daba a los productos producidos bajo el capitalismo un valor dual –de uso y de cambio–. La división en la categoría de trabajo, en trabajo concreto y trabajo abstracto, no sólo imprimió el valor de cambio en cada producto producido, sino que significó que los precursores que entraron en el producto de la producción acarrearon un valor dual, de uso y de cambio, y que la tendencia del capital era agregar un valor de cambio adicional en el proceso del trabajo. Esta tendencia imprimió un distorsionado y estrecho valor de uso a los materiales que entran en el proceso de producción, limitando el valor de uso al uso del capitalista, a lo que solo puede producir el valor de cambio o ser reducido al valor de cambio en el próximo paso de la producción.

En ningún lugar es más evidente este proceso que en cómo la naturaleza es utilizada en conjunto con la fuerza de trabajo humano. El valor de uso del bosque resulta reducido a la simple madera, tanto como esto va a rendir un colosal valor de cambio. El valor de uso de la naturaleza, que, en un sentido muy amplio del uso de esta palabra, podría significar haber quedado intocable o transformado para beneficiar a todas las especies vivas, y de ese modo a toda la vida humana, resulta reducido solo a una serie de mercancías o valores de cambio para el próximo instante de la producción. La naturaleza es de ese modo considerada como una serie de valores de uso –madera, minerales, tierras de pasto, tierras de cultivos, pescado– cuyo único propósito es servir como material en el que el valor de

cambio es añadido en el próximo instante de la producción: producir valores de uso con elevado valor de cambio –madera, menas de hierro, cría de ganado, cultivo de maíz, cultivo acuícola. El trabajo humano mercantilizado, el trabajo abstracto, trabajar en materiales de la naturaleza, ellos mismos estimados sólo como mercancías, le añade posteriormente mayores valores de cambio a los productos resultantes. Las relaciones humanas hacia la naturaleza están distorsionadas en la conversión del valor de uso de la naturaleza en un fundamento para la creación adicional del valor de cambio. Tanto la humanidad como la naturaleza resultan ser reducidas a mercancías.

Es de este modo que necesitamos ver la corrupción de la naturaleza en la sociedad burguesa. La mercantilización del trabajo humano y de la naturaleza representa dos momentos de un todo en la sociedad capitalista. Bajo el capital, la unidad diferenciada a través de la cual la naturaleza y la sociedad han interactuado en la historia –la unidad de la historia natural y de la historia humana– resulta transformada en medios de extracción de valor excedente del trabajo vivo que trabaja sobre los materiales de la naturaleza.

¿Y significa esto que nuestra sola alternativa está en la retirada a la sociedad preindustrial? No necesitamos poner a la sociedad preindustrial en ningún pedestal. La sociedad precapitalista no fue una utopía idílica donde la naturaleza y la humanidad estaban en una unidad indiferenciada. La unidad indiferenciada de la naturaleza y la humanidad en la sociedad precapitalista (preindustrial) significó que la naturaleza fuese una barrera al desarrollo de la humanidad, al mismo tiempo que fuese el mero sustento de vida, el cuerpo inorgánico de los seres humanos. Y fue una barrera debido a que sin la ciencia, los seres humanos fueron apenas capaces de utilizar el poder de la naturaleza como el suyo propio. Sólo un conocimiento y una organización semejantes podrían ocasionar el nacimiento de una relación con la naturaleza basada no en la necesidad ciega, sino en la comprensión de la "leyes de la naturaleza" en una medida que incremente las potencialidades de la humanidad. Con la ciencia y sus aplicaciones en la industria llega la posibilidad de la naturaleza como vía para desatar las inexploradas potencialidades humanas.

La organización de la sociedad bajo el dominio del capital, la industrialización bajo el gobierno despótico del capital, liberó no sólo fuerzas productivas gigantescas, sino también una fragmentación de la fuerza de trabajo humano, arraigada en la división entre el trabajo abstracto y el concreto. No había nada natural sobre esta fragmentación del trabajo. Esta resultaba de la forma de organización que surgió como la base de la sociedad burguesa:

> La naturaleza no produce por un lado a propietarios de dinero o mercancías y por el otro a hombres que no poseen más que su propia fuerza de trabajo. Esta relación no es de la historia natural, ni tampoco es una relación social común a todos los períodos históricos. Ella es claramente el resultado de un desarrollo histórico

> pasado, el producto de muchos trastornos económicos, de la extinción de una serie completa de viejas formas de producción social.[17]

"La tecnología", escribe Marx, "revela el modo que tiene el hombre de tratar con la naturaleza, el proceso de producción por medio del cual él sostiene su vida y por consiguiente también descubre el modo de formación de sus relaciones sociales, y de los conceptos mentales que fluyen de ellos.[18]

Unos veinte años antes Marx había escrito:

> La industria es la relación histórica *real* de la naturaleza (y, por ello, de la ciencia natural) con el hombre; por eso, al concebirla como develación *esotérica* de las *fuerzas* humanas *esenciales*, se comprende también la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre; con ello pierde la ciencia natural su orientación abstracta, material o mejor idealista, y se convierte en base de la ciencia *humana*, del mismo modo que se ha convertido ya (aunque en forma enajenada) en base de la vida humana real. Dar *una* base a la vida y otra a la *ciencia* es, pues, de antemano, una mentira.[19]

Esta forma enajenada de la naturaleza de la ciencia, esta "mentira", continúa. La naturaleza puede ser "el cuerpo inorgánico del hombre", pero el trabajo enajenado del capitalismo enajena a la humanidad de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Marx vio a la enajenación de la humanidad desde la naturaleza y desde la existencia de su propia especie como interconectada:

> Al enajenar del hombre (1) la naturaleza, y (2) al hombre mismo, sus propias funciones activas, su actividad vital, el trabajo enajenado enajena la esencia del hombre. Convierte la *vida de la especie* en un medio de vida individual. Primero enajena la vida de la especie y la vida individual, y después hace de la vida individual en su forma abstracta el propósito de la vida de la especie, lo mismo en su forma abstracta y enajenada.[20]

Bajo el modo capitalista de producción, la naturaleza de los propios trabajadores es tomada de él/ella. Él/ella se transforma en trabajo abstracto sin una existencia objetiva. Él/ella resulta un productor de valores de cambio. Paralelo a ello, la rica diversidad de la naturaleza se ve reducida a un conglomerado de valores de cambio, la única cualidad específica de la cual es ser una mercancía. En ambos casos, las determinaciones concretas se extinguen. El intercambio entre los seres humanos y la naturaleza toma la existencia como un valor de cambio. La existencia concreta, natural, como valor de uso basada en las necesidades de la humanidad y las propiedades concretas de la naturaleza, desaparece en el proceso de cambio. Tanto la humanidad como la naturaleza han sido ya degradadas.

Marx sobre la libertad y la necesidad: La restauración posible de la unidad de la naturaleza y la humanidad a un nuevo nivel

Debido a que Marx vivió en la sociedad burguesa y buscó su derrocamiento, en su trabajo intelectual y político activo investigó las formas específicas que separaron a la sociedad capitalista de las formas tempranas de la organización económico-social. Él se centró en el modo cómo trabajan los seres humanos, dividiendo la categoría del trabajo de los economistas políticos clásicos, en abstracto y concreto. Esto era donde las reglas del capital se separaron a sí mismas de las formas históricas previas. Llegar más allá de lo que el capital significó, para erradicar la forma de la sociedad basada en la división entre el trabajo concreto y el abstracto por medio del cual el valor y la plusvalía eran extraídos de la mujer y el hombre trabajador.

Marx no fue un utópico en el sentido clásico de esta palabra. Él criticó a los socialistas utópicos de su tiempo, quienes pusieron en marcha esquemas de un nuevo mundo sin el entendimiento teórico del proceso del trabajo, que da lugar a las contradicciones dentro del capitalismo. Al mismo tiempo, Marx fue el utopista más profundo al anticipar una realidad humana futura que emana de las posibilidades de su existencia real.

Aun antes de que Marx fuese un "marxista", es decir, anteriormente a su ruptura total con la sociedad burguesa, él planteó una visión sobre la relación entre la necesidad y la libertad: "la necesidad es un mal, pero no hay necesidad de vivir bajo el control de la necesidad. En todas partes los caminos a la libertad están abiertos."[21]

En los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, esta visión resultó mucho más desarrollada:

> Este comunismo, en tanto que naturalismo acabado, se iguala al humanismo, y como humanismo acabado iguala al naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie.[22]

La concreción de esta visión puede ser vista en cierto número de escritos posteriores de Marx. En el volumen tres de *El Capital*, él presentó posiblemente su expresión más abarcadora de la relación entre la libertad y la necesidad:

> El reino de la libertad comienza sólo donde termina el trabajo originado por la necesidad y las consideraciones mundanas; por consiguiente, en la mismísima naturaleza de las cosas ella se haya más allá del reino de la producción material real. Así como el salvaje debe luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades y mantener y reproducir la vida, así debe hacerlo el hombre civilizado y debe hacerlo en todas las formas sociales y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo esta esfera de la necesidad física se expande como un resultado de sus

> necesidades; pero, al mismo tiempo, las fuerzas de producción que satisfacen estas necesidades también aumentan. La libertad en este campo puede solo consistir en hombres socializados, los productores asociados regulando racionalmente su intercambio con la naturaleza, trayéndola bajo su control común, en lugar de ser gobernados por ella como por las fuerzas ciegas de la naturaleza; y logrando esto en el mínimo gasto de energía y las condiciones más favorables para, y dignas de, su naturaleza humana. Pero ello sin embargo permanece como una esfera de necesidad. Más allá de ello comienza ese desarrollo de la energía humana que es un fin en sí mismo, la verdadera esfera de la libertad, la cual sin embargo, puede favorecer solamente con esta esfera de la necesidad como su base. El acortamiento de la jornada laboral en su pre-requisito básico.[23]

Al contrastar el debate de Marx sobre la libertad y la necesidad con el de Engels en el *Anti-Dühring*, Alfred Schmidt escribe:

> Marx... era tanto más escéptico como más dialéctico en ver que el reino de libertad simplemente no reemplaza la necesidad, pero lo retiene como a un momento interior inextinguible. Una organización más racional de la economía puede limitar el tiempo-trabajo ciertamente necesario para la reproducción de la vida, pero nunca puede abolir totalmente el trabajo. Esto refleja la dualidad dialéctica del materialismo marxista. Es capaz de ser trascendido en la no trascendencia. Marx reconcilió la libertad y la necesidad sobre la base de la necesidad.[24]

Esta dualidad dialéctica entre la libertad y la necesidad no significa que la relación entre ellos no pueda ser acometida. La clave fue el tipo de trabajo ejecutado por los hombres y mujeres. Cuando Marx había visto al principio el trabajo en la sociedad de clases capitalista, clamó por su abolición. Luego de que fue testigo de la lucha de la clase obrera, él no llamó a la abolición, sino a la emancipación del trabajo. Esto estaría unido a la lucha por la disminución de la jornada laboral. Con la experiencia posterior de la Comuna de París, Marx profundizó en su concepto del trabajo. Ahora solamente el trabajo libre asociado puede despojar al fetichismo de las mercancías, liberando al trabajo de su encarcelamiento dentro del valor que lo envuelve. Cuando Marx habló de "la fuerza humana que es su propio fin" caracterizando a una nueva sociedad, él no quiso decir que el trabajo práctico desaparecería, ni estuvo contraponiendo el trabajo con el no trabajo. Schmidt caracterizó el punto de vista de Marx como: "El reino sobreviviente, humanizado, de la necesidad puede mejor así hacerse una esfera de autorrealización del hombre, como el reino de la libertad que de él depende." Con la lucha por la reducción de la jornada laboral, con la experiencia de la Comuna de París, Marx vio que el trabajo humano en el reino de la necesidad no necesita ser un trabajo enajenado. Más bien, el trabajo necesario mismo resulta una dimensión del auto-desarrollo de la humanidad.

Marx no encuentra solución al dilema de la libertad y la necesidad para nosotros, tal y como él no solucionó el intercambio entre la naturaleza y la humanidad.

Intentar hacerlo habría sido caer en un utopismo abstracto que él criticó. Marx, en los *Manuscritos* de 1844, expresó que aún el comunismo positivo no era un fin en sí mismo: "El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro próximo, pero el comunismo en sí, no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana."

Marx mostró que no podemos ser libres de alcanzar estas cuestiones en su plenitud hasta que nos desembaracemos a nosotros mismos de la división entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto, entre el valor de cambio y el valor de uso, y de ese modo derrocar el fetichismo de la mercancía donde la naturaleza y la humanidad son reducidos a otro en el camino por la acumulación del capital. Al ir más allá del capital, y emanciparnos a nosotros mismos de una sociedad que produce valor, el sentido de la humanidad naturalizada y de la naturaleza humanizada, por tanto, la posible restauración de la unidad de la naturaleza y la humanidad en un nuevo nivel, llega a ser nuestra tarea concreta.

Notas

1. Ver: "Central America After Mitch." Temas publicados de *NACLA Report on the Americas*, vol. 33, no. 2 (Sept./Oct. 1999), y Daniel Faber, "The Political Ecology of Disaster in Central America: The Social and Ecological Causes and Consequences of the Hurricane Mitch Tragedy", (ponencia presentada en el encuentro de la Latin American Studies Association, LASA, Miami, Florida, marzo de 2000).
2. Jeff Boyer and Aaron Pell, "Mitch in Honduras –A Disaster Waiting to Happen", *NACLA Report on the Americas*, pp. 36-41.
3. Elizabeth Dore, "Open Wounds", in issue on, "The Conquest of Nature 1492-1992", *NACLA Report on the Americas*, vol. 25, no. 2 (September 1991).
4. Dore, "Open Wounds."
5. Dore, "Open Wounds."
6. Sidney Mintz, "A Bittersweet Tale", *NACLA Report on the Americas*, vol. 25, no. 2 (Septiembre de 1991).
7. Larry Sawers, "Income Distribution and Environmental Degradation in the Argentine Interior", *Latin American Research Review*, vol. 35, no. 2 (2000), p. 3.
8. Carlos Marx, *El Capital*, La Habana: Ediciones Venceremos, 1965, t. 1, p. 504.
9. Marx, *El Capital*. México: Siglo XXI editores, 1975, t. 1, vol. 3 p. 939.
10. Marx, *Grundrisse*, Middlesex, England: Penguin, 1973, p. 353.
11. Marx, *Grundrisse*, p. 334.
12. Carlos Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Santiago de Chile: Ediciones Austral, 1960, p. 174.
13. Carlos Marx, *La Ideología Alemana*, en C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos. Moscú: Progreso, 1973, t. 1, p. 12.
14. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos*, p. 104.
15. Marx, *El Capital*, La Habana: Ediciones Venceremos, 1965, t. 1, pp. 454-455.
16. Carlos Marx, *Fundamentos de la crítica de la economía política*. La Habana, Edit. de Ciencias Sociales, 1970, t. I, pp. 233-234.
17. Marx, *El Capital*, t. 1, p. 165.
18. Marx, *El Capital* t. 1, p. 384.
19. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos*, p. 112.

20. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos*, p. 73.
21. Marx, "Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature", Doctoral Thesis, *Collected Works*, vol. 1, p. 25.
22. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos*, p. 102.
23. Marx, *El Capital*, t. 3, p. 809.
24. Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, London: New Left Books, 1971. Por vez primera publicado en alemán como *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* in 1962. Cualquier estudio actual sobre Marx y la naturaleza está profundamente endeudado al trabajo pionero de Schmidt. Al mismo tiempo, Schmidt elige delinear una aguda línea entre los *Manuscritos de l844*, los cuales él ve profundamente influenciados por Feuerbach en cierto modo, y por los trabajos posteriores de Marx que yo creo que hay garantía en ello. Schmidt aparece muy cercano en estrecha relación con los puntos de vista de Horkheimer y Adorno sobre la dialéctica del futuro y, de ese modo, pesimista sobre la capacidad humana de lograr un futuro basado en la libertad. Esto contribuye a su abierto rechazo de los escritos de Marx del 1844 que: "No fue por casualidad que permanecieron fragmentos y que fueron por consiguiente, no publicados en los tiempos de Marx's", (129). Este argumento pierde de vista el descubrimiento crucial de Marx sobre la subjetividad revolucionaria del proletariado en estos mismos. *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, un hilo que Marx eleva adelante a lo largo de todo el trabajo de su vida, un principio vigorizante que mantiene el dilema entre libertad y necesidad en las manos de los seres humanos vivos para que lo resuelvan.

Parte III

La auto-liberación del otro: la subjetividad revolucionaria en América Latina

Porque hay una negación sistemática de la otra persona y una furiosa determinación a negarle a la otra persona todos los atributos de humanidad, las fuerzas coloniales fuerzan a las personas que domina a preguntarse a sí mismos y constantemente la cuestión: '¿En realidad, quién soy yo?'

Frantz Fanon

El lenguaje, incontestablemente, va a revelar al hablante. El lenguaje, también, mucho más sospechoso aún, está pensado para definir al otro –y, en este caso, el otro se niega a ser definido por el lenguaje que nunca ha sido capaz de reconocerlo.

James Baldwin

Cada fuerza revolucionaria tiene que hacer concreta la cuestión de lo que esta considera, sostiene, como constancia de que la libertad está aquí y se refiere a ellos. Nadie puede hacer esto por (el) otro.

Raya Dunayevskaya

Capítulo 11

Comprendiendo a los zapatistas: uniendo la fuerza de las ideas con la fuerza de las armas

El 1 de enero de 1994, el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), los zapatistas –un pequeño ejército de mujeres y hombres indígenas de Chiapas, en México– tomó seis poblados en ese estado del sureste mexicano. Su atrevida y valiente acción chocó con las fuerzas masivas del ejército mexicano. Los zapatistas se refugiaron en la Selva de Lacandona. Y en unos días, una extraordinaria abundancia de comunicados comenzó a decir: "Al pueblo de México... Desde las montañas del sureste mexicano." Las palabras de apertura de su declaración de guerra fueron: "Somos el producto de 500 años de lucha." Y sus leyes revolucionarias se manifestaron por la demanda del derecho de las mujeres, por la "justa lucha del México rural por la tierra y la libertad", por las leyes de los derechos y obligaciones de los pueblos en la lucha. De inmediato, diferentes entrevistas a zapatistas comenzaron a ser publicadas en la prensa. Sus primeros comunicados hablaron de las condiciones de vida de los campesinos indígenas en Chiapas, exponiendo sus condiciones para un diálogo significativo, rebatiendo las mentiras del gobierno y apelando al pueblo de México a encontrar sus propias formas de lucha para transformar a la nación. El levantamiento armado de los zapatistas en los primeros días de enero, fue inseparable de un flujo de ideas sobre el cambio social, la liberación, la dignidad y la visión de una nueva sociedad, todo centrado en el otro México.

Mediante la fuerza de las ideas y más que por la fuerza de las armas, la rebelión se difundió a través del país, llegando hasta sus entrañas, la propia Ciudad de México. El poder liberador de las ideas de los zapatistas –nacido en la Selva Lacandona y en el Alta de Chiapas– encendió la imaginación de los movimientos y los pueblos en América Latina y dieron inicio a debates a escala global. Los zapatistas

demostraron que las ideas del cambio revolucionario, una transformación social en el mundo posterior a la Guerra Fría, no eran irrelevantes, y estaban empezando a ser concretadas por los miembros más oprimidos de la sociedad mexicana. La rebelión conmocionó a los poderes gobernantes al norte y al sur del Río Grande, al mismo tiempo que se pronunció y se convirtió en un polo de atracción para las masas mexicanas.

Cuestiones de vida o muerte han estado presentes constantemente en el período desde que comenzó la insurrección: desde la respuesta militarizada inmediata del Presidente Salinas durante los primeros diez días del alzamiento, la ocupación militar de Chiapas ordenada por el Presidente Zedillo en febrero de 1995, hasta en el asesinato continuo, patrocinado por el estado, de los partidarios del zapatismo en todo Chiapas, que alcanzó un crecimiento espeluznante con la masacre de 45 hombres, mujeres y niños en Acteal en diciembre de 1997.

No podemos olvidar tampoco la violencia diaria representada por la muerte de miles de hombres, mujeres y niños indígenas en Chiapas cada año, a causa de la malnutrición y las enfermedades, un modelo que constituye un importante antecedente del alzamiento. El rechazo de los zapatistas a rendir sus armas sin una paz con justicia, democracia y libertad, ha estado basado en estas realidades concretas.

La visión emancipadora de este movimiento ha continuado durante todo el período desde los primeros estallidos de la sublevación. Esto puede ser visto en las actividades de aquellos que se llaman a sí mismos zapatistas. En los comunicados, las cartas y las entrevistas, particularmente en las del Subcomandante Marcos, se puede oír hablar a los zapatistas por sí mismos. Los documentos nos facilitan la oportunidad de rastrear no solo aquellos primeros días de enero de 1994, sino que son una ventana hacia las transformaciones que tuvieron lugar antes del alzamiento de enero entre los que llegaron a Chiapas "en los tiempos de la guerrilla", y las comunidades indígenas con que se toparon –proceso de una década que terminó con el alzamiento. Los documentos son a la vez un historial cuantioso del pensamiento zapatista acontecido en el período posterior a enero de 1994.

Para captar la naturaleza de esta rebelión –de las nuevas vías de pensamiento y de acción que representan los zapatistas – yo quiero, en primer lugar, examinar estos documentos, pues como expresaba un cartel en la pared de la Universidad Nacional de México (UNAM), a mediados de la ocupación militar de Chiapas por Zedillo, en febrero de 1995, y su intento de "desenmascarar" a Marcos: "El arsenal de la verdad de los zapatistas está en la pluma de Marcos."

La visión emancipadora está expresada también en el crecimiento y el desarrollo de las comunidades autónomas en apoyo a los zapatistas. Muy lejos de la sublevación, tanto la iniciada el 1 de enero de 1994, o terminando en la reserva militar que caracterizó el resto de los noventa, sus orígenes directos se sitúan en las relaciones que se desarrollaron entre los zapatistas y las comunidades indígenas, a pesar de que los movimientos más significativos desde entonces han sido desde dentro de las comunidades indígenas.

A. Nuevos modos de pensar y hacer

La naturaleza indígena de la sublevación

Lo que llama poderosamente la atención en los documentos de los zapatistas es la naturaleza indígena de la sublevación. Trescientos mil Tzoziles, 120 mil Choles, 90 mil Zoques y 70 mil Tojolabales, son parte del millón de habitantes que conforman el mundo indígena de Chiapas.

Marcos, mucho más de un año antes de la sublevación escribió sobre las condiciones en Chiapas, y en especial del pueblo indígena:

> La mayor riqueza de la entidad son los 3,5 millones de chiapanecos, de los cuales las dos terceras viven y se mueren en el medio rural. La mitad de los chiapanecos no tienen agua potable y dos tercios no tienen drenaje... Sólo las dos terceras partes de las cabeceras municipales tienen acceso pavimentado ... La línea del ferrocarril no sigue las necesidades del pueblo chiapaneco sino las del saqueo capitalista desde los tiempos del porfirismo ... *¿Educación?* La peor del país... A semejanza de las repúblicas bananeras pero en pleno auge del neoliberalismo y las "revoluciones libertarias", el sureste sigue exportando materias primas y mano de obra y, como desde hace 500 años, sigue importando lo principal de la producción capitalista: muerte y miseria. Un millón de indígenas habitan estas tierras... su opción, después de 500 años del "encuentro de dos mundos", es morir de miseria o de represión.[1]

Igualmente, él escribe de la insurrección, del surgimiento de "El segundo viento: el viento desde abajo":

> En Chiapas esta voz de rebeldías se escucha sólo cuando estremece el mundillo de terratenientes y comerciantes. Entonces sí el fantasma de la barbarie indígena retumba en los muros de los palacios gobernantes y pasa todo con la ayuda de plomo ardiente, el encierro, el engaño y la amenaza. Si las rebeliones en el sureste pierden, como pierden en el norte, centro y occidente, no es por desacompañamiento temporal, es porque el viento es el fruto de la tierra, tiene su tiempo y madura, no en los libros de lamentos, sino en los pechos organizados de los que nada tienen más que dignidad y rebeldía. Y este viento de abajo, el de la rebeldía, el de la dignidad, no es sólo respuesta a la imposición del viento de arriba, no es sólo brava contestación, lleva en sí una propuesta nueva, no es sólo la destrucción de un sistema injusto y arbitrario, es sobre todo una esperanza, la de la conversión de dignidad y rebeldía en libertad y dignidad.
>
> ¿Cómo habrá de hacerse oír esta voz nueva en estas tierras y en todas las del país?... *De la montaña vendrá este viento, nace ya bajo los árboles y conspira por un nuevo mundo, tan nuevo que es apenas una intuición en el corazón colectivo que lo anima...*[2]

Hace más de una década, una docena de gente joven decidió irse a Chiapas a politizar: "Nos sentíamos invencibles. Sentíamos que con nuestra pura convicción podíamos derrotar a cualquier ejército. Empezamos entonces a hablar con las comunidades, de donde vino una lección muy grande de ellos para nosotros. La organización democrática de la vida social indígena es muy honesta, muy clara."[3]

> Nos hemos encontrado unos con otros y hemos comenzado a hablar en dos lenguas diferentes, pero el punto común de la necesidad de la lucha armada ha comenzado a tener desarrollo... en el caso de las comunidades indígenas (las asambleas son) un modo de vida. De otra parte, tenemos la forma autoritaria del ejército, de una organización político-militar, pero una organización militar primero que todo. Y uno comienza a ver una confrontación entre estos modos de toma de decisiones hasta que las personas de las comunidades comienzan a unirse al EZLN y las formas indígenas de tomas de decisiones comienzan a tener precedencia.[4]

El Comité Indígena Clandestino Revolucionario, la jefatura del EZLN, es completamente indígena, compuesto por delegados de varios comités que están a su vez responsabilizados de las comunidades locales. Uno de sus miembros, Javier, dice:

> ¿Por qué son Comités Clandestinos Revolucionarios Indígenas? Pues Comité porque estamos en colectivos, así, colectivamente. Clandestinos porque sabemos que no nos conviene el gobierno, si se levanta así en luchas armadas sabes que no le conviene. Por eso venimos organizando así, clandestinamente. Revolucionarios, porque estamos conscientes y ya no nos deja otro camino más que así, alzar con las armas, para luchar, para ver si así nos conviene y dan una respuesta a nuestras necesidades... Revolucionarios porque queremos un cambio, ya no nos queremos seguir así en misma situación de tantas clases de injusticias, por eso ya queremos que haya una sociedad con otra vida nueva, por eso queremos luchar que haya una revolución.[5]

La dimensión de la mujer

En los meses anteriores a la sublevación, los zapatistas discutieron y elaboraron una serie de leyes revolucionarias. Posiblemente, la más prominente de estas leyes es la de las mujeres revolucionarias, elaboradas por mujeres de diversos grupos indígenas. Entre sus demandas está el derecho a participar en la lucha revolucionaria que va desde sus deseos y capacidades, y sus derechos a decidir el número de hijos a tener y a cuidar, y que las mujeres indígenas tengan derecho a elegir por si mismas su cónyuge y a no ser forzadas al matrimonio. Muchos de los combatientes y comandantes del movimiento zapatista son mujeres.

Una de las comandantes zapatistas, Ramona, dijo en su lengua maya sobre la condición de la mujer:

> Porque las mujeres también están viviendo en una situación más difícil, porque las mujeres, las mujeres son ellas las que están más explotadas, oprimidas fuertemente todavía. ¿Por qué? Porque las mujeres desde hace tantos años, pues desde hace 500 años, no tienen sus derechos de hablar, de participar en una asamblea. No tienen derecho de tener educación, ni hablar ante el público ni tener algún cargo en su pueblo. No. La mujer totalmente está oprimida y explotada. Levantamos tres de la mañana a preparar maíz y de ahí no tenemos descanso hasta que todos ya durmieron. Y si falta comida, nosotros damos nuestra tortilla al hijo, al marido.
>
> Nosotros exigimos que seamos respectados de veras como indígenas. Nosotros también tenemos derechos... Y mi mensaje, que como las compañeras mujeres están explotadas sienten como que no están tomadas en cuenta ellas, como que sienten que están muy explotadas, que ya se decidan a levantar el arma, como zapatista.[6]

En una carta, Marcos escribió sobre la revolución que representó la ley de mujeres dentro de las comunidades indígenas:

> A Susana le tocó recorrer decenas de comunidades para hablar con los grupos de mujeres y sacar así, de su pensamiento, la 'Ley de Mujeres.' Cuando se reunió el CCRI a votar las leyes, fueron pasando una a una las comisiones de justicia, ley agraria, impuestos de guerra, derechos y obligaciones de los pueblos en lucha, y la de mujeres. A Susana le tocó leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de mujeres indígenas. Empezó a leer y, conforme avanzaba en la lectura, la asamblea del CCRI se notaba más y más inquieta. Se escuchaban rumores y comentarios. En chol, tzeltal, tzotzil, tojolabal, mam, zoque y 'castilla,' los comentarios saltaban en un lado y otro. Susana no se arredró y siguió embistiendo contra todo y contra todos: 'Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queramos y podamos cuidar. Queremos derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos derecho a decir nuestra palabra y que se respete. Queremos derecho a estudiar y hasta de ser choferes.' Así siguió hasta que terminó. Al final dejó un silencio pesado. Las 'leyes de mujeres' que acababa de leer Susana significaban, para las comunidades indígenas, una verdadera revolución. Las responsables mujeres estaban todavía recibiendo la traducción, en sus dialectos, de lo dicho por Susana. Los varones se miraban unos a otros, nerviosos, inquietos. De pronto, casi simultáneamente, las traductoras acabaron y, en un movimiento que se fue agregando, las compañeras responsables empezaron a aplaudir y hablar entre ellas. Ni qué decir que las leyes 'de mujeres' fueron aprobadas por unanimidad... Las responsables mujeres están cantando, los varones se rascan la cabeza ... Ésa es la verdad: el primer alzamiento del EZLN fue

en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas. No hubo bajas y ganaron. Cosas de estas tierras." [7]

La Comandante Ana María, quien tomó parte en el primer grupo de las negociaciones de paz en San Cristóbal de las Casas, describió las condiciones de vida del campesino indígena y los cambios producidos por medio de la Ley de Mujeres Revolucionarias:

> En la vida del campesino indígena... un joven viene y quiere casarse, quiere pedir permiso para casarse con alguien. Él viene, pero le pregunta a su padre, él no le pide opinión a la jovencita, si ella lo quiere a él o no. Y entonces ellos la venden a ella... La mujer no quiere esto. Durante mucho tiempo ellas ni conocen al hombre, que es como... Es por eso que ellas salen en la ley... de que debemos tener el derecho a elegir, de que no nos deben vender como a la tierra. Así ellos no nos deben obligar a casarnos, a tener muchos niños... Y otra cosa es que en la Ley de Mujeres nosotras demandamos respeto. Durante mucho tiempo ellos no nos enseñan. Ellos piensan que las mujeres son algo inútil... Y otras de las demandas en la ley es que las mujeres tienen la capacidad, si son enseñadas a hacer otros tipos de trabajo, no sólo a moler el maíz, hacer tortillas y comidas, cuidar de los niños, barrer la casa, ir por leña cuando el marido no está en casa. Este es el trabajo de las mujeres indígenas en la casa. Pero no se toma en cuenta que si las mujeres tienen estudio, educación, son capaces de hacer otros tipos de labores. Nosotras nos hemos dado cuenta de esto cuando comenzamos a entrar en esta lucha. Así, sí vamos a hacer varias cosas que los hombres hacen, nostras podemos estudiar, podemos ser líderes.[8]

Las dimensiones de la mujer en lo absoluto están agotadas con las mujeres que se hacen zapatistas directamente. En breve, me ocuparé de las dimensiones de la mujer en relación con las comunidades indígenas en su apoyo a los zapatistas.

La centralidad de la cuestión de la tierra

En sus leyes revolucionarias, sus entrevistas y en las demandas de sus negociaciones, los zapatistas a menudo han expresado la cuestión de la tierra: "para ocuparnos justamente de la lucha rural en México por la tierra y la libertad." Ellos han dicho que el gobierno de Salinas, aniquilando el artículo 27 de la Constitución, posiblemente fue el catalizador principal de su rebelión. El gobierno de Salinas intentó destruir la forma de las tierras comunales, el *ejido* que ha sido parte de la Constitución. Los zapatistas anunciaron sus propios decretos:

> Serán objeto de afectación agraria revolucionaria todas las extensiones de tierra que excedan las 100 hectáreas en condiciones de mala calidad y de 50 hectáreas en

> condiciones de buena calidad. A los propietarios cuyas tierras excedan los límites arriba mencionados se les quitarán los excedentes... Las tierras afectadas por esta ley agraria, serán repartidas a los campesinos sin tierra y jornaleros agrícolas que así lo soliciten, en PROPIEDAD COLECTIVA para la formación de cooperativas, sociedades campesinas o colectivos de producción agrícola y ganadera. Las tierras afectadas deberán trabajarse en colectivo. Tienen DERECHO PRIMARIO de solicitud los colectivos de campesinos pobres sin tierra y jornaleros agrícolas, hombres, mujeres y niños, que acrediten debidamente la no tenencia de tierra alguna o de tierra de mala calidad.[9]

Uno de los zapatistas, Isaac, habló de cómo los zapatistas ven el problema de la tierra:

> Tendríamos que valernos en nuevas leyes hechas por el mismo pueblo y se tiene que hacer leyes nuevas para repartir la tierra, tal vez diferente de como Zapata decía, de que a cada campesino se le dé un pedazo de tierra. Ahora entendemos de otra manera. Vamos que repartiendo un pedazo de tierra tal vez se va a acabar. Se necesita otra forma de trabajar, de organizarse. Pero que las tierras que pasen en manos del pueblo, pues. Para eso tenemos que valernos de algunas leyes revolucionarias que el mismo pueblo haya hecho.[10]

Marcos, en una de sus entrevistas dice que "Los cambios que Salinas impuso al Artículo 27 de la Constitución sirvieron como un poderoso catalizador en las comunidades indígenas. Ellos cancelaron todas las posibilidades legales de poseer tierras en común. Ahora, muchos estuvieron deseando tomar las armas para defender sus derechos a la tierra". Y agrega que estas posibilidades son las que los ha mantenido a ellos funcionando como grupos de autodefensa paramilitares... Lo que los compañeros dicen es que la tierra es la vida, que si no tienes tierra estás viviendo muerto, y ¿entonces para que vivir? Es preferible luchar y morir luchando."

Las formas colectivas, no exclusivistas de organización y lucha

En estos documentos, lo que se destaca es que los zapatistas están intentando construir nuevas formas de lucha, nuevas formas de organización. Algunas están basadas en la historia –desde Zapata y Pancho Villa en la Revolución Mexicana, y desde la organización colectiva de las comunidades indígenas. Al mismo tiempo, hacen referencia a la cuestión de otras vías para enfrentar la realidad mexicana de hoy: desde la teología de la liberación hasta el maoísmo, desde la guerra de guerrillas tal cual emergió en América Latina en los años setenta, hasta la dirección que tomaron las revoluciones de América Central a finales de los ochenta.

Para los zapatistas, la realidad mexicana comienza con la voluntad de aferrarse a la idea y al acto revolucionario del cambio. Un cierto número de comunidades

indígenas en Chiapas, junto a Marcos y otros pocos, no han renunciado a la idea de que la revolución pueda ocurrir en el mundo de la post guerra fría y que ésta pueda suceder específicamente en México. Marcos escribe con escarnio de los exsocialistas que consideran que no existe razón alguna para luchar: "El socialismo ha muerto. ¡Que vivan la conformidad y las reformas, el mundo capitalista moderno y todas las crueldades que están asociadas a él!... El socialismo ha muerto. ¡Viva el capitalismo!"

Él contrasta este cinismo con millones de personas que no han escuchado este mensaje, debido a que son ensordecidos por los gritos y la sangre que la muerte y la pobreza le gritan en sus oídos. Ellos son "El segundo viento: El viento de abajo." En una entrevista dice que México es "considerado el país de la solidaridad, pero nunca el país de la revolución. Cuando propusimos una revolución, fuimos considerados heréticos entre las izquierdas."

La visión del cambio revolucionario está basada en el respeto y en las relaciones de los zapatistas con las comunidades indígenas en Chiapas:

> Cuando en el mundo todo estaba diciendo que no a la lucha armada, porque había desaparecido la opción del comunismo, nosotros pensamos que la gente de aquí iba a decir que ya no al cambio y mucho menos a la lucha armada. Era lógico, el bombardeo ideológico era fuerte. Pero en las comunidades sucedió al revés. En ese momento es cuando más gente entra con nosotros, cuando más gente se incorpora a las milicias del Ejército Zapatista, cuando más poblados declaran: 'No nos están dejando otro camino.' Cuando a nivel internacional todo está diciendo que no a la lucha armada, el campesino indígena de Chiapas está diciendo que sí, que sí, que sí."[11]

Marcos prosigue explicando cómo se desarrolló la unidad de los zapatistas y las comunidades indígenas:

> Llega un momento en el cual usted no puede hacer nada sin la aprobación de las personas con las cuales trabaja. Esto fue algo sobrentendido por las dos partes: Ellos comprendieron que nosotros no haremos nada sin consultarles, y nosotros comprendimos que si hacemos algo sin consultarles, los perdemos a ellos entonces. Y este flujo, este aumento de hombres y mujeres que han dejado las comunidades para entrar a las montañas, nos han hecho darnos cuenta que no podemos trazar una sólida línea entre las fuerzas combativas... Cuando nosotros reflexionamos sobre esto no es una cuestión de 'nosotros' y 'ellos' –ahora, 'nosotros' somos la plena comunidad.[12]

Marcos, al hablar del cambio social, separa el concepto zapatista de otros:

1) La Iglesia: "Nosotros decimos: La lucha armada es necesaria y debemos prepararnos para ella. Ellos dicen: No. Nuestros esfuerzos deben estar dirigidos a los proyectos económicos y de salud que resuelvan las necesidades de los pueblos

indígenas... Lo que sucedió es que los proyectos dirigidos por la Iglesia fracasaron y los compañeros se dieron cuenta de que aún esto no les ofreció a ellos ninguna opción."

2) Los maoístas: "Nosotros no pensamos como los maoístas. Nosotros no pensamos que el ejército campesino de las montañas pueda cercar a las ciudades... Si no hay obreros nada es posible política o militarmente."

3) Las revoluciones de Centro América: "Lo que hemos aprendido de las revoluciones de Centroamérica es desconfiar grandemente de la rendición de los ejércitos, como en el caso de El Salvador, o tener la confianza solo en el proceso electoral, como en el caso de los sandinistas."

4) Los movimientos guerrilleros anteriores: "No entendemos la lucha armada en el sentido clásico de las guerrillas anteriores. Es por eso que nosotros no vemos a la lucha armada como la única vía, como la única verdad todopoderosa alrededor de la cual todo gira. Más bien, desde el comienzo, hemos visto a la lucha armada como una, entre una serie de procesos o formas, de lucha que están en sí mismas, sujetas al cambio."

En una carta Marcos dice:

> Nosotros pensamos que el cambio revolucionario en México no será producto de la acción en un solo sentido. Es decir, no será, en sentido estricto, una revolución armada o una revolución pacífica. Será... una revolución que resulte de la lucha en variados frentes sociales, con muchos métodos, bajo diferentes formas sociales, con grados diversos de compromiso y participación. Y su resultado será, no el de un partido, organización o alianza de organizaciones triunfantes con su propuesta social específica, sino una suerte de espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas... El cambio revolucionario en México no seguirá un calendario estricto, podrá ser un huracán que estalla después de tiempo de acumulación, o una serie de batallas sociales que, paulatinamente, vayan derrotando las fuerzas que se le contraponen.[13]

B. Articulando el lenguaje de los zapatistas. La libertad y el otro

> El lenguaje, incontestablemente da a conocer al interlocutor. El lenguaje, también, aún más sospechosamente, intenta definir al otro, y, en este caso, el otro rechaza ser definido por un lenguaje que nunca ha sido capaz de reconocerlo a él.
>
> James Baldwin[14]

Los zapatistas están hablando el lenguaje del otro, un lenguaje de libertad. En ocasiones esto se ha dicho en Tzotzele, en Tzeltale, en Tojolabale, o en Chole. Otras veces es dicho en español. Por más de medio milenio el otro en este continente ha tenido, literalmente, que luchar por su lengua. En la misma época de la conquista, el pensamiento, el mundo, la memoria de los pueblos indígenas fue convertida en una

hoguera, en un intento de borrar la historia y convertir a los pueblos nativos en objetos de trabajo. La cultura dominante estuvo contadas veces interesada en educar a los indígenas en la lengua de los conquistadores, excepto cuando era conveniente para sus fines personales. La incapacidad de leer, escribir y en ocasiones hablar el español, aún permanece a un nivel elevado entre las comunidades indígenas del sur de México.

Esto no es terreno del lenguaje simplemente. La batalla por la palabra es el lenguaje de la dominación contra el lenguaje de la libertad. Esto es una guerra sobre la nación, la identidad, la dignidad y la memoria, sobre la historia, sobre el lugar de todos los 'otros' dentro de la sociedad mexicana.

La lucha de los indígenas es una lucha nacional

En los primeros días posteriores al 1 de enero de 1994, el gobierno de Salinas trató de destruir a los zapatistas, por medio de las fuerzas del ejército. La protesta de la sociedad civil se combinó con el conocimiento de los zapatistas de la Selva de Lacandona, lo cual impidió una masacre. Desde aquellos primeros días, Salinas y luego Zedillo, pretendieron destruir al movimiento por medio de la estrategia del aislamiento y una máscara de mentiras y engaños en la mesa de negociaciones y en la prensa, mientras que al mismo tiempo mantenían e incrementaban las formas de la ocupación militar, la represión, los asesinatos, incluyendo la organización de fuerzas paramilitares en el área.

Los zapatistas respondieron en el lenguaje de la libertad, en el lenguaje del otro, basado no en el aislamiento y la singularidad de los indígenas, sino a través de la insistencia de que la lucha de los indígenas es una lucha nacional. Para los zapatistas es una batalla por el alma de la nación, por la liberación de todo México.

Marcos, en la Tercera Declaración de la Selva Lacondona, del 1 de enero 1996, habla sobre la necesidad de reconocer que sean asumidas las diferencias y se reconozcan las diferencias. Él ve la cuestión indígena como una cuestión nacional no sólo porque hayan indígenas a los largo de todo el país, y sean parte esencial de la historia mexicana. Además, él añade que las diferencias aspiran a la unidad con los otros que hacen hoy la historia de México. Critica a aquellos que han apoyado a los zapatistas, pero no le han reconocido totalmente su dimensión nacional y han utilizado el lenguaje que mantuvo aislada a la lucha indígena, más bien negando la esencia fundamental de la lucha como una lucha nacional.[15] "Las plumas brillantes han encontrado algunas partes valiosas en el movimiento zapatista", escribe Marcos. No obstante ellos nos han negado nuestra esencia fundamental: la lucha nacional... ineficiente sin la ayuda 'externa' de comprensión y de hacer nuestros conceptos tales como 'nación,' 'patria' y 'México.'"

En la Tercera Declaración desde la Selva Lacandona, los zapatistas señalaron: "Hoy lo repetimos: NUESTRA LUCHA ES NACIONAL." Y es nacional porque ellos están en el proceso de creación de un lenguaje de libertad, un lenguaje que hable de

la multiplicidad de los otros, que busque unir a aquellos que hablan en lenguas indígenas como en español, que hablen a aquellos que no pueden leer o escribir y en ocasiones ni hablar el español. Esta es una unidad de aquellos que luchan en el sur de México con aquellos que luchan en la capital, un lenguaje articulado a través de la acción y el pensamiento de los zapatistas, pero, también, hablado por los otros a lo largo de México, en ocasiones sin que una palabra sea susurrada.

Marcos escribe de los barrenderos de Tabasco quienes peregrinaron a la capital para demostrar frente a los legisladores federales. "Ellos hicieron caso omiso de sus ropas y afirmaron la única cosa que les queda: "Ellos no tienen nada, excepto su dignidad."

Otros trabajadores de Tabasco van a una huelga de hambre y se aferran a la vida. Marcos ve una unidad de los trabajadores desde Tabasco y las luchas indígenas que se apoyan, no sólo en cómo ellos son tratados en la sociedad mexicana, sino en su resistencia. "El hambre y la desnudez construyen puentes entre los obreros y los pueblos indígenas y la dignidad los hace uno. Sin ropas y hambre, esperan pintar el futuro."

La dignidad, la identidad y la memoria contra el silencio

> Para el poderoso, nuestro silencio fue su deseo. Callando nos moríamos, sin palabra no existíamos. Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido. Hablando en su corazón indio, la Patria sigue digna y con memoria.
>
> Cuarta Declaración de la Selva Lacondona

El silencio fue roto en la sublevación comenzada el primero de enero de 1994. Desde ese entonces, los conceptos de dignidad, identidad y memoria han sido expresados en el lenguaje de los zapatistas. Yo quiero examinarlas brevemente en tres actividades, las primeras dos a partir de una observación personal: (1) Las negociaciones entre los zapatistas y el gobierno en San Andrés Laranzana en 1995; (2) El Primer encuentro internacional por la humanidad y contra el neoliberalismo en 1996; (3) La marcha y la aparición de 1 111 zapatistas en la ciudad de México en 1997.

En la mesa de negociaciones por los derechos indígenas en San Andrés "los indígenas mexicanos, al que siempre se obligó a escuchar, a obedecer, a aceptar, a resignarse a sí mismo, tomó la palabra y habló de la sabiduría que hay en su andar", escribió Marcos. San Andrés fue el sitio donde uno podía percibir a los pueblos indígenas como actores sociales, resueltos a expresar su propia historia, a hacer su propio futuro. Esto fue visto no aisladamente en su participación y expresión en las negociaciones, donde los zapatistas y los representantes de varios grupos indígenas presentaron una propuesta centrada en los derechos indígenas, a pesar de la intransigencia de los delegados del gobierno. Para un observador, esta determinación fue mucho más evidente en la sencilla y espléndida presencia de cientos y

cientos de indígenas, mujeres, hombres, niños, que no eran negociadores. Más bien, su presencia –alrededor de los negociadores, estando de pie en un cinturón de seguridad para dar la bienvenida y acompañar a los delegados zapatistas, portando sus propios alimentos y agua, durmiendo bajo simples cobertores de plástico contra la lluvia– un concepto de la dignidad que fue todo menos "folklórico". Este es un concepto del ahora y aquí, de la decisión a no ser silenciados y a tener presencia.

El Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el neoliberalismo se desarrolló en cinco Aguascalientes, lugares de la cita construidos cerca de las villas indígenas que mantienen a los zapatistas en las montañas y en la Selva Lacandona. Participaron miles de personas de docenas de países. Esto fue al mismo tiempo un testimonio de la atracción internacional por las ideas de los zapatistas. Tan importante como la presencia internacional, la presencia que lo transformó todo, fueron los cientos de indígenas, tanto seguidores de los zapatistas como zapatistas, quienes hicieron posible que esta reunión internacional tuviera lugar. Según yo escribí al participar en este encuentro internacional:

> Sin dudas, la fuerza de esta reunión internacional fueron los pueblos indígenas en las varias comunidades de resistencia donde los diversos diálogos tuvieron lugar. Si alguien pensó que todo lo que los zapatistas estaban haciendo era hablar sobre el apoyo indígena, la enorme presencia de una dimensión indígena se hizo una evidencia contundente. La primera noche en Oventic se realizó una marcha de cientos y cientos de zapatistas con su antifaz y sus partidarios en Aguascalientes. Y en todas partes ellos trabajaron para hacer que el evento se diera, desde los registros que nos hicieron para asegurarse de que no hubiese armas, hasta en la cocina y el servicio de los alimentos.
>
> En La Realidad, donde tuvo lugar el diálogo político, así como en las ceremonias de clausura, los miembros de la comunidad se sentaron en el borde de los talleres. Ellos no participaron directamente en el diálogo, y esto ciertamente mostró una fisura entre el encuentro internacional y la comunidad. Pero esta era una comunidad que trabajó con fuerza para tenernos allí: construyendo las estructuras que nos cobijaron y nos permitieron reunirnos, preparando todas las comidas, estando desde las 4:30 de la mañana cocinando, y haciendo esto para tres comidas cada día, así como invitándonos a estar en sus sencillas casas. Esta fue una gran experiencia para que los de fuera se dieran cuenta de cuan aguda es la lucha para simplemente sobrevivir, y más aún, lo importante que es esta rebelión.
>
> Esto en Chiapas, el estado más pobre de México, o compartiendo ese 'honor' con un par de estados más, que una clase de movimiento completamente nuevo se presenta, planteando un profundo reto para México y buscando soluciones internacionalmente. Pero todo esto no es para poner a los pueblos indígenas en un pedestal. Primeramente, muchos poblados indígenas no apoyan a los zapatistas. En segundo lugar, hay profundas luchas religiosas entre y dentro de ciertas aldeas. En tercer lugar, incluso en las comunidades de apoyo de los zapatistas parece haber todavía cuestionamientos por parte de los hombres y mujeres sobre la

división del trabajo y otras tareas. Nosotros no debemos olvidarnos que la Ley de Mujeres que los zapatistas emitieron al comienzo de la rebelión, así como algunas de las entrevistas dadas por mujeres comandantes, apuntaron hacia ciertas tradiciones y prácticas indígenas, así como contra el gobierno mexicano. Y cuarto, el tirón de una economía neoliberal con su énfasis en el mercado, ha estado creando muchas divisiones dentro de la comunidad indígena.[16]

Aún así, si lo que estamos tratando de ver es lo nuevo en este momento, entonces, no hay duda de que esto se centra alrededor de la relación de los zapatistas con las comunidades indígenas. La voluntad de estas comunidades para ser comunidades en resistencia, ha sido expresada abiertamente desde poco tiempo después a la rebelión. La relación de las comunidades con los zapatistas se remonta, en algunos casos a una década y más.

En el encuentro internacional los zapatistas insistieron en que no habría silencio, más bien hubo dignidad, identidad y memoria. Su declaración de apertura comenzó diciendo:

Queremos presentarnos. Nosotros somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Durante diez años hemos estado viviendo en estas montañas, preparándonos para hacer una guerra. Dentro de estas montañas construimos un ejército. Abajo, en las ciudades y en las haciendas, nosotros no existíamos... No teníamos palabra. No teníamos rostro. No teníamos nombre. No teníamos mañana. Nosotros no existíamos... Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital.

Entonces nos fuimos a la montaña para buscarnos ... La montaña nos habló de tomar las armas para así tener voz, nos habló de cubrirnos la cara para así tener rostro, nos habló de olvidar nuestro nombre para así ser nombrados, nos habló de guardar nuestro pasado para así tener mañana ... Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para hacerse oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado.

Los zapatistas constantemente han luchado contra las intentonas del gobierno por hacer aparecer su lucha como una lucha "local" en una parte de un estado. Ellos se han extendido a lo largo del mundo, pero primeramente su lucha ha sido una atracción para el pueblo mexicano y en ninguna otra parte más que para millones de habitantes de la Ciudad de México. Cuando Zedillo lanzó su incursión militar hacia Lacandona en febrero de 1995, intentando capturar y "desenmascarar" a Marcos, la respuesta en la Ciudad de México fue un indicador poderoso del impacto de los zapatistas en todo los "otros." En una semana, tres masivas marchas de alrededor de 100 mil personas cada una, inundaron el Zócalo diciendo, "Soy Marcos", "Todos somos Marcos."

El espacio político que le permitió a los zapatistas venir personalmente a la Ciudad de México no tuvo lugar hasta las elecciones de julio de 1997. El Partido Revolucionario Institucional (PRI) perdió su absoluta mayoría en la legislatura. Cuautemoc Cárdenas fue electo alcalde de la Ciudad de México. Los zapatistas respondieron: "Nosotros vamos a la Ciudad de México: "El Ejército Zapatista de

Liberación Nacional, en demanda del cumplimiento de los acuerdos de San Andrés y en contra de la militarización de las zonas indígenas marchará a la Ciudad de México con 1 111 pueblos zapatistas... A lo largo de la marcha nos iremos uniendo a otros contingentes de hermanos y hermanas indígenas, con quienes entraremos a la Ciudad de México para exigir el fin de la militarización en las regiones indígenas del país, para protestar por el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés, y para demandar, para todos, un México con democracia, libertad y justicia."[17]

Durante cuatro días una caravana de los zapatistas se movió desde San Cristóbal hacia la Ciudad de México. Nuevamente, la dimensión indígena se hizo evidente. En las comunidades a lo largo de la ruta los indígenas salieron a saludar y a unirse a la caravana. Cuando los zapatistas pasaron por Oaxaca, miles de indígenas los saludaron, primero en Juchitian y luego en la capital del estado. Viajaron desde Zapotecs, Huaves, Chontales, Popolucas, Mixes, Nahuas, Zoques, Chinantecos y Mixtecos, etc., diferentes regiones de México, para unirse a la caravana. Los que habían sido mil, se convirtieron en una caravana de más de tres mil que entran a la Ciudad de México.

Durante cinco días la Ciudad de México tuvo mítines, debates, diálogos y entrevistas con los zapatistas. Y no fueron sólo las palabras de los zapatistas, tan fuertes como ya se habían vuelto, sino su presencia concreta, que tuvo la oportunidad de encontrarse directamente con la población urbana de la ciudad de México. Decenas de miles de personas salieron a saludarles en la capital. Los zapatistas comenzaron la creación de un Frente Zapatista donde los no zapatistas podían participar: “"No para tomar el poder sino para redefinir lo político." Los zapatistas participaron junto con centenares de otros pueblos indígenas en una asamblea del Congreso Nacional Indígena. Los encuentros informales tuvieron lugar en la Universidad Nacional (UNAM) y en la Plaza de Tlalelolco (La plaza de las tres culturas).

Yo brevemente he tomado estos tres momentos en la sublevación zapatista para demostrar cómo el lenguaje de los zapatistas en estas dimensiones de la dignidad, la identidad y la memoria, ha ayudado a liberar las vías de pensamiento sobre esto, así como el cambio social. Otra vía de formular este lenguaje de los zapatistas es la reconquista de la historia.

C. La historia contra el olvido; la continuidad y la discontinuidad

En el tercer aniversario de la rebelión, el 1 de enero de 1997, los zapatistas escribieron: "Son tres años de resistencia por la memoria que nos damos para vivir... Nuestra guerra fue y es para que la memoria recupere su lugar en la historia. No habrá paz mientras el olvido siga siendo el único futuro."

Los zapatistas se basan al mismo tiempo en tres historias: (1) en los pueblos indígenas de Chiapas que se reunieron con otros pequeños grupos de radicales que peregrinaron desde fuera de la región una década antes de la rebelión; (2) en la historia de la Revolución de México de 1910, específicamente en el legado de Emiliano

Zapata; (3) en los movimientos sociales de Latinoamérica posteriores a la Revolución Cubana, particularmente el espíritu de Che Guevara.

Al mismo tiempo que hay continuidad con estas historias, ha habido ruptura, una discontinuidad, pero que permite, el establecimiento de una continuidad en un nivel más profundo –una recuperación de la historia desde el peligro del olvido por su recreación en el momento presente.

En el Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el neoliberalismo, Marcos vino a las discusiones del Diálogo Político, desarrollado en *La Realidad,* y dio una charla informal en la cual habló de esta primera historia, cómo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue formado en los tempranos años ochenta:

> El Ejército Zapatista de Liberación Nacional entonces está en la montaña, formado por un grupo que viene con toda la tradición de las guerrillas latinoamericanas de los setenta, grupo de vanguardia, ideología marxista-leninista, que lucha por la transformación del mundo buscando la llegada al poder en una dictadura del proletariado. En ese momento... es que se conoce ahora como el neoliberalismo, el EZLN ha enfrentado o ha chocado con el pensamiento de las comunidades indígenas, en una de las bolsas de olvido a las que ha conducido el neoliberalismo... Esa bolsa de olvido, en ese momento trajo como consecuencia un choque entre las viejas ideologías, más viejas que las que vienen del pensamiento más o menos joven del marxismo nacido a finales del siglo xix, chocan con ideologías mucho más viejas que no tienen un siglo o dos siglos, sino muchos siglos de haber nacido, casi desde la formación del hombre, pero en concreto desde la formación de la cultura maya. Se produce este choque entre una vanguardia político-militar o una supuesta vanguardia político-militar y una forma política de resistir. Cuando el poder crea la bolsa de olvido en las comunidades indígenas, las comunidades indígenas convierten esa bolsa de olvido en una bolsa de resistencia y empiezan a organizarse para sobrevivir de la única forma que podían sobrevivir, es decir, juntos, en colectivo. La única forma en que esta gente podía asegurarse seguir adelante era juntándose con el otro. Por eso la palabra junto, la palabra nosotros, la palabra unidos, la palabra colectivo marca la palabra de los compañeros. Es una parte fundamental, diría yo, la columna vertebral del discurso zapatista.[18]

Por supuesto, hay muchas variantes entrelazadas para seguir en un examen el surgimiento de los zapatistas en Chiapas. Un asunto de clases, así como de etnicidad del campesinado de Chiapas diferenciado a sí mismo –en ricos y pobres, ladinos e indígenas, con diferentes lealtades religiosas y políticas. Bajo el impacto de la apertura de las tierras del este de Chiapas al asentamiento en los años cincuenta, y el desarrollo económico –particularmente del petróleo y la energía hidroeléctrica a inicios de los sesenta– la naturaleza del campesinado de Chiapas ha cambiado. Muy importante es mencionar cómo la teología de la liberación ha sido una variante influyente, particularmente si seguimos a la convención indígena convocada por el obispo Samuel Ruiz en 1974.

Esto a su vez condujo a que nuevos tipos de campesinado se organizasen independientemente, particularmente alrededor de la comercialización de los productos agrícolas. Hubo competencia entre las iglesias protestantes, evangélicas y la católica, lo cual significó la necesidad de que un movimiento organizado necesita ser secular, o al menos no exclusivista, para que tenga éxito.

¿Qué había de nuevo en el surgimiento de los zapatistas? ¿Cómo eran ellos – dentro de estas dimensiones de etnicidad, clases, lucha por la tierra, religión, desarrollo y políticas de gobierno– capaces de organizarse de un modo que no sólo confrontaran al gobierno, sino que representaran la aguda ruptura con otros tipos de organización, tanto de la iglesia como de otras tendencias del campesinado organizado?

En Chiapas, la formación de los *ejidos* fue tardía en comparación con otras zonas de México.[19] Mientras que en otras regiones de México los *ejidos* se formaron con posterioridad a la revolución, particularmente a finales de los años treinta, bajo el impacto de la presidencia de Cárdenas, en el área oriental de Chiapas no vinieron a asentarse hasta los años cincuenta. Por entonces, el carácter del gobierno tenía poco que ver con el espíritu de la revolución de 1910 o el legado de la presidencia de Cárdenas. Por los años setenta, segmentos significativos del campesinado en Chiapas veían al gobierno no como un aliado, sino como un sustituto del dueño.

La religión fue una importante herramienta de organización, particularmente la influencia de la teología de la liberación y una iglesia progresista en Chiapas bajo el obispo Samuel Ruiz. Al mismo tiempo la religión, con una minoría significativa de protestantes y evangélicos, frecuentemente fue un asunto disgregador y creó ciertas limitaciones.

Por estos desarrollos objetivos y subjetivos surgió una nueva ruptura. Las viejas formas de organización, tanto alrededor de las políticas del PRI, o de la oposición de los movimientos campesinos en el marco de las estrategias legalistas de los sindicatos, los créditos del mercado y las reformas de la tierra, o a lo largo de las vías religiosas –llegaron a ser vistas como insuficientes y auto-limitadas, y en ciertas ocasiones, en quiebra. Una nueva conciencia estaba emergiendo. Nuevas formas de lucha y organización, con las que trascender lo viejo y encontrar un nuevo comienzo, fueron vistas como necesarias. Fue en este momento que el "choque" del que habla Marcos, ocurrió. Los zapatistas de ese modo fueron la ruptura, una discontinuidad con cierto número de formas políticas del cambio que habían sido auto-limitadas y había llegado a cierto punto muerto.

> El día de hoy volvemos a recordar la lucha que nos dio nombre y rostro. Recordamos el día en que la traición mató al general Emiliano Zapata cuando luchaba por la justicia. Emiliano Zapata murió, pero no su lucha ni su pensamiento. Muchos Emiliano Zapata nacieron después, y ahora su nombre no es para llamar una persona. Su nombre llama a una lucha por la justicia, una causa por la democracia, un pensamiento por la libertad. En nosotros, en nuestras armas, en nuestro rostro cubierto, en nuestra palabra verdadera, Zapata se unió a la sabiduría y a la lucha de

nuestros más antiguos antepasados. Unido a Votán, al Guardián y Corazón del Pueblo, Zapata se levantó de nuevo para luchar por la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos. Aunque tiene sangre indígena, Votán-Zapata no lucha sólo por los indígenas, lucha también por los que no son indígenas pero viven en la misma miseria, sin derechos, sin justicia para su trabajo, sin democracia para sus decisiones y sin libertad para sus pensamientos y palabras.
–Desde las montañas del sureste mexicano, corazón digno de la patria. Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México, abril de 1995.[20]

En los comunicados de los zapatistas hay continuas referencias a Emiliano Zapata y a la Revolución Mexicana. Es una continuidad con la Revolución Mexicana que es pujante y resuena en el campesinado mexicano. Pero esto es un complejo simbolismo y una compleja realidad. El gobernante PRI usurpó a Zapata como su símbolo, transformándolo, y frecuentemente usando su imagen para promover políticas que debilitan al campesinado y destruyen a las mismas formas de *ejido* por las cuales luchó Zapata. Las políticas neoliberales promovidas por Salinas, particularmente el cambio en el artículo 27 de la constitución que permite la privatización de las tierras del *ejido* fue hecho como parte de la preparación para completar el Tratado de Libre Comercio de Norte América. De este modo los zapatistas han estado enfrentando el reto de romper la adhesión del gobierno con el legado de Zapata. En sus comunicados, los zapatistas han buscado recobrar la dimensión revolucionaria de Zapata que el gobierno continuamente ha pretendido contener. Antes que ser "los de afuera" tomando ideologías "foráneas" que el gobierno constantemente los está acusando de tener, los zapatistas han buscado demostrar sus raíces en la revolución de México con Zapata, usando sus palabras para exponer la corrupción, el "mal" gobierno en el poder hoy, y al mismo tiempo, mostrar la discontinuidad que representa el gobierno con respecto a la tradición revolucionaria de Zapata.

Ciudadanos del mundo, Che recuerda lo que ya sabíamos desde Espartaco y que a veces olvidamos: la humanidad encuentra en la lucha contra la injusticia un escalón que la eleva, que la hace mejor, que la convierte en más humana.[21]

Al hablar del Che, del período de la rebelión a partir de la Revolución Cubana, Marcos no está tratando de recapturar las especificidades de la vanguardia política-militar de América Latina, mucho menos de la política del *foco*. Más bien, la historia en la cual se apoyan los zapatistas no está en las tácticas específicas y las estrategias, sino en la política real de aquel momento. De hecho, hay una discontinuidad importante con esas tácticas, que representan la guerra de guerrillas como la única vía para tomar el poder. De lo que Marcos habla es del sacrificio, la devoción por la causa, los valores éticos, la visión que el Che representó y ante los cuales los zapatistas sienten afinidad:

Hace 30 años el Che soñaba y repetía el sueño de una realidad transformada, nueva, mejor. El sueño de la rebeldía. Ese sueño atravesó el tiempo y las montañas y se repitió de nuevo, igual pero diferente, en las montañas del sureste mexicano. El sueño que hoy nos convoca es ruptura y continuidad con ese sueño del Che Guevara, así como su sueño fue ruptura y continuidad de ese otro sueño que desveló por igual a Simón Bolívar y a Manuelita Sáenz.[22]

El lugar del otro en la sociedad mexicana

Las comunidades indígenas no sólo padecen, como señala usted 'graves privaciones, injusticias y falta de oportunidades.' Tienen, además, una grave enfermedad que empieza, poco a poco, a afectar a toda la población: la rebeldía."[23]

—Carta a Ernesto Zedillo, 3 de diciembre, 1994

En México, conviven muchos Méxicos esclavizados.[24]

La pluma de los zapatistas, sus armas reales, han encontrado un sensible cordón no sólo entre los indígenas, sino en otras partes de la sociedad mexicana: los obreros, las mujeres, los estudiantes, aquellos intelectuales que han elegido alinearse ellos mismos con estas luchas. El lugar del otro en la sociedad mexicana está experimentando una ruptura profunda. Es una ruptura que precedió a la sublevación zapatista, teniendo cierto número de puntos de fractura a lo largo de décadas desde la masacre de los estudiantes de Tlatelolco en 1968, hasta el terremoto de México D.F. en 1985. Pero la ruptura ocurrida el primero de enero de 1994 fue tanto la continuación de estas quiebras tempranas como, y a pesar de todo, diferente de ellas. Este es un nuevo comienzo que ha buscado conscientemente extenderse al otro(s) de México.

En la Tercera Declaración de la Selva Lacandona, los zapatistas se dirigieron al otro de México:

Llamamos a los obreros de la República, a los trabajadores del campo y de la ciudad, a los colonos, a los maestros y estudiantes de México, a las mujeres mexicanas, a los jóvenes de todo el país, a los artistas e intelectuales honestos, a los religiosos consecuentes, a los militantes de base de las diferentes organizaciones políticas a que, en su medio y por las formas de lucha que consideren posibles y necesarias, luchen por el fin del sistema de partido de Estado.

Los zapatistas se extendieron, hablándoles al otro y de estos otros.

Mujeres:

Ella. No tiene grado militar, ni uniforme ni arma. Es zapatista pero solo ella lo sabe. No tiene rostro ni nombre, igual que las zapatistas... Forma parte de eso que el

EZLN llama "sociedad civil", gente sin partido, gente que no pertenece a la sociedad política... Ya peleó contra todos, contra su esposo, su amante, su novio, sus hijos, su amigo, su hermano, su padre, su abuelo. "Estas loca", fue el dictamen unánime... El mañana... Si lo hay, será con ellas y, sobre todo, *por ellas...*[25]
Trabajadores:
Por tres heridas se desangran los trabajadores que construyen nuestra patria: los desangran los poderosos con salarios injustos, humillaciones y amenazas. Los desangran los traidores que encabezan las grandes centrales sindicales gubernamentales con extorsiones, golpes y muerte. Los desangran los vende patrias que en los despachos de la usurpación redactan las leyes que su traición les dicta.
Tres veces muere el trabajador en la fábrica de la historia patria: de pobreza muere, pues no es pagado con medida justa su nuevo hacer. Muere de humillación porque su palabra de rebeldía es amordazada por la traición de quienes se dicen suyos. De esclavitud muere, pues el mal gobierno ignora su voluntad y empeño...
Obreros mexicanos de la ciudad y el campo: Que camine su voz junto a la nuestra. Que su grito suene fuerte y duro en este suelo. Acepten este abrazo que sus hermanos más pequeños les ofrecen. Tres fuerzas deben unir su paso: la fuerza de los obreros, la fuerza de los campesinos, la fuerza popular. Con estas tres fuerzas nada habrá que nos detenga.[26]

Los zapatistas están entrando en contacto con el otro en México, concretamente mostrando la subjetividad humana de la liberación social, de un mundo creado por medio de la acción del otro. Hay una continua demanda por un mundo donde quepan todos los mundos, un reclamo constante por el otro, por ver a América Latina, y por supuesto al mundo, a través de los ojos del otro.

D. Las comunidades indígenas autónomas

La cuestión indígena en Chiapas, así como en cualquier otro lugar, no es una situación indiferenciada. Hay con certeza muchas comunidades indígenas que no apoyan a los zapatistas. Hay agudas divisiones entre las comunidades indígenas y en su interior, sobre la base de la religión, la lealtad al partido, la etnicidad, y las relaciones hombre mujer, así como también el acceso a la tierra. No es una cuestión de poner en algún pedestal a las comunidades indígenas autónomas por su apoyo a los zapatistas. Más bien, queremos discernir la especificidad de estas relaciones de las comunidades hacia la sublevación. Yo no estoy aquí para buscar como llave a una forma "arcaica" de comunidad agraria indígena. Si semejantes comunidades existen hoy en día es muy problemático. Las comunidades indígenas de hoy en día han sido configuradas por medio milenio de dominación y resistencia. Lo que ha aguantado y resultado como componentes importantes de la sublevación, son las formas colectivas de vida y de toma de decisiones. Estas comunidades han tomado sus principios de colectividad, de "mandato obediencia" y están buscando practicar

esta herencia en el contexto de la resistencia al estado neoliberal. En este proceso ha habido una transformación de las comunidades indígenas en apoyo a los zapatistas. Dos formas muy interrelacionadas de organización han surgido dentro de la rebelión: El Ejército Zapatista de Liberación Nacional y las comunidades indígenas autónomas. Ambas formas tiene antecedentes que con mucho preceden el momento presente. La interrelación entre las comunidades indígenas y el ejército de resistencia infunde un nuevo contenido al momento actual. Anteriormente yo exploré las influencias de las comunidades indígenas en la formación del ejército zapatista mediante el examen de documentos de los zapatistas. Y quiero aquí debatir cómo las comunidades indígenas han elegido devenir autónomas o de otro modo, devenir apoyo de los zapatistas.

En lugar de estar aislados, las comunidades indígenas están ahora conectadas al ejército zapatista. Ellas están vinculadas a través de su rebelión con todo México, particularmente con los trabajadores, los estudiantes y los intelectuales de México D.F. Al mismo tiempo, debido a la nueva relación del ejército rebelde y la comunidad indígena, las comunidades han experimentado una ocupación militar por el partido-estado.

La ocupación militar por el partido-estado

Durante los doce días posteriores al alzamiento del 1 de enero de 1994, los militares bajo Salinas intentaron destruir a los zapatistas. Los zapatistas fueron capaces de sobrevivir este período inicial por medio de su conocimiento y por su arraigo en las comunidades indígenas, en particular en la Selva Lacandona, y porque las protestas desde varios sectores de la sociedad mexicana forzaron al gobierno a paralizar su respuesta militar. Sin embrago, desde aquellos primeros días de enero, el gobierno nunca ha cesado de tener a su alcance una opción militar.

El cese al fuego inicial dejó a los zapatistas con un área considerable en la cual ellos podían moverse. Esto no fue predominantemente una ocupación militar de los zapatistas, aunque disponían de una pequeña cantidad de armas, sino que fue la oportunidad para los zapatistas de contar con una presencia continua entre la población indígena en una parte considerables de Chiapas. Ello significó que los zapatistas podían entrar en un diálogo con la población indígena, a la vez que mantenían las negociaciones con el gobierno. El alzamiento puso en un nuevo plano el diálogo con las comunidades indígenas.

Al mismo tiempo, por medio de sus comunicados impresos en la prensa nacional, los zapatistas estuvieron transmitiendo las ideas de la sublevación a todo México, en particular, México D.F. Esto no sería tolerado por el gobierno. Ello fue utilizado al tener casi el monopolio completo del campo de batalla ideológico y durante años haber sido capaces de aislar los comienzos ocasionales de la rebelión y destruirlos. Pero la rebelión zapatista estaba en un nuevo contorno, tanto por su basamento indígena como por entrar en contacto de inmediato con la

nación completa. La respuesta del gobierno fue tratar de cambiar el clima del país, aislar la lucha, contenerla como un asunto local, mientras que al mismo tiempo mantenía siempre abierta la opción militar. En Chiapas el gobierno movió toda su maquinaria, como es habitual, para las siguientes elecciones presidenciales, legislativas y de gobernador; es decir, en un ejercicio controlado y fraudulento dirigido por el PRI y respaldado por una serie de grupos paramilitares cercanos y alineados con el gobierno del estado y sus terratenientes. Pero no pudo haber un "negocio como de costumbre." Esto fue cierto si tenemos en cuenta el asesinato del candidato Colosillo, designado por el PRI y la selección de Zedillo, o el hecho de que los zapatistas continuamente rechazaron tener su lucha considerada como de tipo regional, e insistieron en que ésta fuera considerada como una lucha nacional, incluyendo el llamado por una Convención Nacional Democrática a ser celebrada en el corazón de la Selva Lacandona, con miles de participantes desde todas partes de México en agosto de 1994. Pero poco tiempo después de la toma de posesión de Zedillo, vino el colapso del peso mexicano, y con esto una nueva manifestación de la crisis económica continua en México.

La respuesta militar de la clase dominante no tardó en llegar. Zedillo vio como una de sus tareas más importantes la contención de los zapatistas. En sus primeras semanas en el poder, preparó una ofensiva militar contra los zapatistas y un "desenmascaramiento" de Marcos. En febrero de 1995 las tropas de Zedillo entraron en acción, mientras él fue a la televisión con su esquema de desenmascaramiento. De una parte, Zedillo falló en su objetivo inmediato. Él no capturó al líder de los zapatistas, su desenmascaramiento no tuvo ninguna acogida entre la población, que respondió por decenas, ciertamente, por centenares de miles en la Ciudad de México, marchando y gritando "Todos somos Marcos." Por otra parte, los militares comenzaron a reocupar extensas comarcas del territorio zapatista, en un largo proceso de "guerra de baja intensidad." Patrullas armadas y el bloqueo de carreteras fue seguido por el establecimiento de campamentos militares a los largo del territorio zapatista, un continuo patrullaje y en ocasiones la ocupación de poblados que fuesen sospechosos de ser pro-zapatistas.

El gobierno del partido-estado y sus tropas tuvieron éxito en la creación de un clima en el cual las organizaciones paramilitares, privadamente financiadas y controladas, pero con la confabulación del estado-PRI, resultaron cada vez más y más envalentonadas para aterrorizar a los seguidores del zapatismo en la región. El asesinato de literalmente cientos de los partidarios del zapatismo y de activistas en el Partido Revolucionario Democrático (PRD), ha sido llevado a cabo mayormente por medio de acciones paramilitares. Además, sacerdotes no ciudadanos mexicanos, activos en la diócesis del obispo Samuel Ruiz, en áreas sospechosas de ser de apoyo a los zapatistas, han sido expulsados del país.

Lo más importante, cuando fue alcanzado el acuerdo sobre los derechos indígenas, mediante esfuerzos hercúleos de los zapatistas y de representantes de otros pueblos indígenas, en las extensas rondas de negociaciones de San Andrés, el gobierno rechazó sus propios acuerdos.

El clima de intimidación, represión y asesinato directo continuó creciendo. Finalmente el 22 de diciembre de 1997, en la comunidad de Acteal, 43 indígenas fueron asesinados, incluyendo a 21 mujeres y 15 niños. Esta masacre deliberada fue contra un grupo de personas desarmadas. Los campesinos Tzotzile eran partidarios del zapatismo. Las muertes fueron llevadas a cabo con la complicidad del gobierno y posiblemente con su planificación a algún nivel. Acteal no fue una aberración, sino el resultado de un largo proceso de acciones gubernamentales, militares y paramilitares.

Incluso la atrocidad de esta masacre no ha detenido una continuada atmósfera de militarización en Chiapas. Las patrullas militares y la ocupación de las comunidades zapatistas de resistencia, incluyendo la destrucción de estructuras de la comunidad y abastecimiento de alimentos, han sido intensificadas. La campaña de guerra de baja intensidad es todo, menos de baja intensidad para aquellos que la sufren. Es de baja intensidad solamente en el sentido de que este modo de llevar la ocupación militar en las áreas indígenas previene la oposición masiva y las protestas que un asalto militar a gran escala podrían provocar.

Las comunidades en resistencia

Acteal fue una comunidad en la cual vivían muchos partidarios y simpatizantes del zapatismo. A partir del levantamiento de enero de 1994 docenas de comunidades a lo largo de todo Chiapas se han organizado a sí mismas autónomamente, formando municipalidades. Estas comunidades y municipalidades han creado sus propias formas de representación y de gobierno. Ellas se han sacudido de la tutela del gobierno dominado por el PRI y han creado un auto-apoyo y un sistema judicial. Su desarrollo ayuda a demostrar que los zapatistas no son un pequeño ejército de combatientes, sino más bien, la parte más visible del movimiento en desarrollo del pueblo indígena en Chiapas. Bajo las condiciones de la ocupación militar desde febrero de 1995, estas comunidades indígenas han continuado formando y planteando una alternativa a la dominación de medio siglo del PRI en Chiapas. Desde la elección de un alcalde, hasta el resolver las disputas, emitir certificados por matrimonio y nacimientos, los partidarios de los zapatistas han llevado a cabo el gobierno de los pueblos. Otras organizaciones también han sido establecidas en partes de Chiapas que tuvieron una presencia zapatista, incluyendo a los gremios de obreros rurales.

El gobierno de Zedillo vio a estos ayuntamientos como una amenaza para su orden jurídico. Después de que el gobierno rechazó la implementación de los acuerdos de San Andrés sobre los derechos indígenas, y las conversaciones de paz fueron cortadas abruptamente, comenzó entonces una guerra de baja intensidad contra las comunidades de parte del gobierno. Esto incluyó acciones paramilitares tales como la masacre de Acteal, la cual no fue un incidente aislado, sino la más cruel de las acciones represivas. El ejército mexicano había estado activo en situar campa-

mentos militares cercanos a las comunidades autónomas, así como en llevar a cabo acciones militares en estas comunidades. No obstante, las comunidades continúan resistiendo y actuando. A raíz de las grandes inundaciones en septiembre de 1998, las comunidades autónomas emitieron una súplica de ayuda de emergencia y comenzó la reconstrucción en una forma en que el estado fracasó en hacerlo. Las comunidades autónomas se han diseminado por encima de la tercera parte de Chiapas. Ellas representan, tanto como el ejército zapatista, el rostro real, el sujeto humano, de la lucha en Chiapas. Su ejemplo es el tipo de paso hacia la independencia y la liberación que el gobierno teme. Es por esta razón que la guerra de baja intensidad fue activada.

Bajo la amenaza de la ocupación militar, los pueblos indígenas buscaron crear su propia estructura de vida y trabajo. La región está perpetuamente reencarnando el espíritu de los zapatistas. Aún los sangrientos ataques militares no son capaces de parar la resistencia. Después de que la municipalidad autónoma de San Juan de la Libertad (El Bosque) fue atacada, dejando diez muertos y unos 2 000 desalojados, treinta y dos otras municipalidades autónomas enviaron mensajes a Zedillo: Señor Presidente Ernesto Zedillo: Es Usted un asesino. Es todo."

Un importante estudio de la *base de apoyo* de los zapatistas, "Buscando nuestra propia comida –El poder de las mujeres indígenas y la autonomía en San Pedro Chenalho, Chiapas (1980-1998)" *("Seeking our Own Food–Indigenous Women's Power and Autonomy in San Pedro Chenalho, Chiapas (1980-1998")* pertenece a Christine E. Eber.[27] En un análisis realizado muy de cerca a varias aldeas en Chenalho, Eber incursiona en la actividad de las mujeres indígenas antes y después de la rebelión zapatista.

Eber estudia una cooperativa de tejedoras, en la que algunas de sus miembros son partidarias de los zapatistas y una cooperativa panadera, de la cual sus miembros son parte del apoyo zapatista de base. En particular, ella se centra en Antonia, una mujer que es miembro de ambas cooperativas. A través de la breve y multilateral descripción de Eber sobre la vida de Antonia, se aprecia el decisivo y creciente papel de las mujeres en los movimientos sociales, y en particular, las complejidades y retos para concretar la lucha zapatista en la vida de las mujeres indígenas en San Pedro Chenalho.

Al describir la decisión de varias partidarias de los zapatistas de desafiar la obligatoriedad impuesta por el PRI en una elección, y luego de crear un gobierno autónomo del ayuntamiento, Eber cita a Antonia:

> Nosotros queríamos ser limpios. Es necesario estar separados, bien separados. Es necesario independizarse para ser libres y formarnos a nosotros mismos, para dar nuestras propias opiniones que vienen de dentro de nuestros grupos. Esto es lo que nosotros estamos pensando. Nosotros no queremos más ser parte de esto [del gobierno formal]... Aquí en el pueblo, bien, nosotros hemos sido como niños, como recién nacidos que no saben aún como sobrevivir. Un niño aún no tiene dinero. No tiene milpa. O ropa. No tiene nada. Se parece a nosotros, y... Esto es lo

> que no sabemos aún , cómo trabajar mejor. Pero luego, cuando seamos maduros, vamos a decir, posiblemente si Dios quiere, vamos a tener recursos económicos... Esto no es que estemos como un bebé, esperando por su comida. Nuestro parecer, nuestra lucha, nuestra imaginación, es que tenemos esto. Nosotros sabemos qué hacer.[28]

La cooperativa de pan, "Mujeres Marginadas", "comenzó con unas 20 mujeres en un asentamiento zapatista para abastecerse a ellos mismos y sus familias, así como las necesidades del asentamiento."[29] Eber describe cómo la panadería trae,

> Un nuevo tipo de relaciones –de amistad. Los amigos son nuevos para muchas mujeres indígenas, debido a que las relaciones con el pariente tienden a ocupar la mayor parte del espacio en la vida de las mujeres. Creando nuevos proyectos con no parientas se han fomentado amistades entre las mujeres en la panadería y en el asentamiento zapatista. Las nuevas relaciones parecen ser afianzadas por la coparticipación en los proyectos que ellos ven como interrelacionados con la lucha de liberación de otros pueblos oprimidos... La conexión del asentamiento zapatista con la idea de la lucha santa extiende su significado más allá de la justicia social y económica. Dentro de sus asentamientos, los zapatistas parece que están buscando vías para ampliar la conciencia social y la interrelación. Cuando yo le pregunté a Antonia y a Domingo [su esposo] cómo decir *la lucha* en Tzotzil, ellos me dijeron: *'Tajpastik sk'op ta sventa sunul Mexico xiuck sunul banamil.'* (Estamos luchando por unir a todo México y a todo el mundo.)[30]

Eber no describe acríticamente a las comunidades indígenas, ella muestra sus contradicciones y dificultades. Pero lo que brilla completamente es la creatividad de las mujeres y la profunda esperanza que ellas llevan mientras se ven envueltas en esta "lucha santa."

E. Los retos y los problemas

Con el riesgo de parecer idealista, los más grandes retos para los zapatistas no son solamente las amenazas externas de parte de los militares y del gobierno. Un desafío histórico mucho mayor significa el llevar a cabo el proceso interno de desarrollo de la idea de libertad en medio de la rebelión. Yo me atrevo a decir esto porque el mismo Marcos no escribe sólo de cambiar el mundo, sino del sueño de crear un mundo nuevo. Los zapatistas están así planteando retos para la construcción de un movimiento de liberación. Su ejemplo significa un reto para la izquierda de México, y al mismo tiempo para entrar en el terreno del autodesarrollo de la idea de la libertad.

El papel de la izquierda

En el desafío de la izquierda, los zapatistas han sido críticos hacia algunas de sus prácticas, pero esto ha sido hecho desde dentro de la izquierda. Ellos han estado redefiniendo el papel de las izquierdas por medio de su propio tipo de práctica. "El 'mandar obedeciendo' zapatista implica este 'vuelco' de la política y es un proceso, no un decreto. Es, para decirlo con la 'modestia' zapatista, una revolución que haga posible la revolución." escribe Marcos.[31] En enero de 1997, en un comunicado llamado "Siete preguntas a quien corresponda", Marcos se ocupa de la izquierda:

> La izquierda, ¡qué novedad!, está dividida. Una parte de ella padece amnesia súbita y se reacomoda. Pero no para construir la alternativa. La lógica de su acomodo es la lógica del mercado. ... Un momento, ¿qué es esto? ¿Otra crítica a la izquierda partidaria? ¿A la vía electoral? ¿A ambas? No, no solamente. La izquierda partidaria ha obtenido no pocos ni pequeños logros en la lucha electoral. A su quehacer político, no sólo electoral pero también electoral, se le debe la apertura de nuevos espacios y puentes solidarios entre luchas de otro modo dispersas y solitarias. La historia de la izquierda partidaria está llena de heroísmo, abundan las cárceles y las tumbas, pero también hay triunfos legítimos, autenticidad de banderas y vida consecuente. Gente grande, de veras grande se encuentra y lucha dentro de todo el espectro en que, a su vez, se divide la izquierda mexicana. Dentro de cualquier parte, estos hombres y mujeres son parte de esa otra izquierda que lucha siempre, con o sin elecciones, en ellas o a pesar de ellas.
> Esa otra parte de la izquierda reacomoda su memoria y se ajusta cuentas. Sabe que, si hay alternativa mejor a esta pesadilla, saldrá de sus pasos. Reconoce que el tratar de imponer la hegemonía es también parte de la lógica mercantil. El reconocimiento de las diferencias, de la riqueza de luchas distintas, no es para competir o para apropiarse de ellas, sino para multiplicar sumando... este desafío será producto de esta izquierda.

El asunto de la carencia de alternativas es uno de los que Marcos con anterioridad había planteado. En su mensaje de abril de 1996 a la reunión preparatoria del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, él escribe sobre el neoliberalismo,

> [S]u poder se basa también en nuestras fallas. A la falta de propuestas alternativas nuestras, ellos ofrecen la continuidad de la pesadilla. Tenemos que ir más allá de los lamentos y proponer nuevos caminos... Los invitamos a multiplicar anhelos. Los llamamos para restar penalidades. Los convocamos para darle dimensión continental a la esperanza... No nos reunimos hoy para cambiar el mundo. Nos encontramos aquí con un propósito más modesto. Sólo para hacer un mundo nuevo. Nosotros. Hoy. Aquí. En América.

Dentro de esta propuesta de hacer un mundo nuevo está el reto de desarrollar la autodeterminación de la idea como integral a la autodeterminación del otro.

Una nota sobre la autodeterminación de la idea: planteando interrogantes

> La libre determinación en que solo la idea es, es oírse a sí misma hablar.
>
> Hegel

Durante una década y media, primero clandestinamente dentro de un cierto número de comunidades indígenas en Chiapas, y luego abiertamente con toda la sociedad mexicana, los zapatistas han estado luchando con la idea de la liberación. El reto de los zapatistas se ha centrado en: (1) el reconocimiento del sujeto revolucionario, en particular a los pueblos indígenas, y también alcanzando al otro a lo largo de todo México –los obreros en el campo y las ciudades, las mujeres, los jóvenes, los homosexuales, la izquierda. Esto es un reconocimiento del sujeto revolucionario vivo como la dimensión central de cualquier transformación social significativa. (2) el planteamiento de nuevas formas de lucha, nuevas formas de organización –el ejército zapatista, las comunidades indígenas autónomas– como vías importantes.

La particularización de la subjetividad revolucionaria, que comienza con los pueblos indígenas, es una de las grandes fortalezas de los zapatistas. Al mismo tiempo, en sus comunicados, los zapatistas se han referido a las fuerzas del cambio social como la "sociedad civil." Lo que necesita ser indagado es si el concepto de sociedad civil ¿resulta una vía para liberar al otro o para atarlo? Cuando uno se enfrenta con más de medio siglo de un partido-estado como agente que adormeció las rebeliones y los cambios emancipadores en México, hay una tendencia a particularizar aquellos elementos de la sociedad que no están asociados con el partido-estado y apelar a ellos. Este es el llamado a la sociedad civil. Sin embargo, la sociedad civil no es una categoría indiferenciada y tiene dentro de sí divisiones y especificidades, de clases, género, etnicidad y raza, urbano, rural, etc. Hay una multiplicidad de otros en México, pero, ¿el concepto de "sociedad civil" los revela o, ellos necesitan ser nombrados? Y más que nombrados, ¿puede su creatividad, su auto-determinación, ser relevada como "sociedad civil", o se necesita de algo más? ¿Cómo pueden estas múltiples auto-determinaciones manifestarse a ellas mismas dentro de la lucha por un mundo nuevo? ¿El término de sociedad civil implica auténticamente la autodeterminación del otro(s), o éste desalienta a aquellas aspiraciones por medio de la reducción de éstas a la singularidad? Aunque la sociedad civil se supone que sea un principio unificador, ¿es realmente un enmascaramiento, que falla al encarar las divisiones de raza, clases, género, que históricamente han sido impuestas sobre nosotros? Para que las diferencias de la humanidad sean una fuente de adiciones, enriquecimientos, ellas no pueden ser cubiertas por encima de

una forma que tenga la potencialidad de esconder y sujetar la diversidad, que fracasa al tomar pasos para desarraigar las clases, el racismo y el sexismo que caracteriza a nuestro mundo, impidiendo el crecimiento del otro. ¿Es el concepto de sociedad civil un principio unificador que habla del enriquecimiento de la subjetividad revolucionaria, o necesitamos buscar un principio unificador más emancipador?

Además de centrar sus retos en la subjetividad revolucionaria de las masas dentro de la sociedad mexicana, los zapatistas han planteado formas diferentes de lucha: un ejército guerrillero nacido de las comunidades indígenas, así como otras formas no elitistas de organización. Ellos han rechazado reducir lo político a la simple cuestión de la toma del poder, y han indicado que ellos aspiran a tomar el poder por ellos mismos. Ellos han estado deseando articular estos conceptos con un riesgo considerable para ellos mismos frente al gobierno, que siempre está usando diferentes formas de represión política y militar contra ellos.

Como hemos visto, muchos de los esfuerzos zapatistas han estado centrados en las formas de organización. Su concepto de organización revolucionaria difiere grandemente del de vanguardia política militar, o de otro tipo de *foquismo* que surgió de la Revolución Cubana, y que los zapatistas mismos ahora ven como un callejón sin salida. ¿Puede una forma de organización junto a sujetos revolucionarios vivos crear el tan necesitado camino hacia adelante?

Los zapatistas están apuntando hacia el sujeto de la revolución, los indígenas, y la multiplicidad de otros, como centrales para crear una organización viable para el cambio social. Ellos han expuesto a las comunidades autónomas indígenas y al Ejército Zapatista (el cual se basa en una colectividad indígena que toma decisiones) como las formas organizativas que hablan a sus circunstancias concretas en el día de hoy. Estas formas no elitistas de organización son avances importantes, en particular después de la experiencia de los estados totalitarios de un solo partido que afirmaban ser marxistas. Pero ¿es la forma de organización suficiente?

En el proceso de la liberación ¿hay otras dimensiones que se requieren, una lucha con la idea de la libertad, la dialéctica en sí misma, su autodesarrollo? Yo no estoy hablando aquí de una adición aritmética de la filosofía a la subjetividad revolucionaria y las formas de organización. Más bien, me pregunto si siguiendo la pista de la dialéctica en y de sí misma –el trabajo de Hegel y Marx, que yo tomé en la parte primera, "Los fundamentos filosóficos del otro"– ¿son el principio revitalizador que permite al proceso de la liberación saltar más allá de la primera negación de oponerse a lo que es, y hacia una nueva sociedad, la negación de la negación? Esta segunda negación, la positiva en la negativa, no puede ser un otro exterior. La filosofía, cuando es concretada, cuando es interna al momento, es la respuesta desde dentro del sujeto(s) revolucionario y las forma(s) organizativa(s) emergentes de un futuro emancipador. La filosofía revolucionaria es la que le ofrece al otro su voz plena. Es la manera por la cual la auto-determinación de la idea, cuando es proyectada por los seres humanos, resulta autogeneradora de libertad. La subjetividad revolucionaria en su plenitud es la fusión de la autodeterminación de los pueblos y de las ideas en nuevas formas sociales y organizativas.

Esto no significa conocer todos los puntos y comas de la idea en las obras de Hegel y Marx. La dialéctica no es una ciencia aplicada, sino una re-creación. Ella es un recorrido a realizar por los revolucionarios vivos de hoy en día. No obstante, encontrarse con Hegel y Marx son etapas cruciales en este recorrido; y poderosas huellas pueden ser encontradas en sus obras.

A pesar de toda la horrenda actividad del gobierno y sus militares en Chiapas, yo quisiera decir que el reto mayor para los zapatistas es dar pasos en la senda de la autodeterminación de la idea, junto con pasos importantes tomados en la autodeterminación del pueblo. Para elaborar esta idea, la dialéctica es tan urgentemente necesaria como la particularización del otro(s) concreto, formando organizaciones revolucionarias, batallando por derrocar la opresiva situación objetiva y moviéndose para vencer la forma de partido-estado que es la herencia del capitalismo.

Notas

1. Subcomandante Marcos, Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía, agosto, 1992. http://www.ezln.org/documentos/1994.
2. Subcomandante Marcos, Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía, agosto, 1992. http://www.ezln.org/documentos/1994.
3. *Chiapas La Palabra de los Armados de Verdad y Fuego* (entrevistas, cartas y comunicados del EZLN, t. 1, hasta el 4 de marzo de 1994). Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 267. (Muchos de los documentos a los cuales se hace referencia en este capítulo pueden encontrarse en la compilación de textos zapatistas, reunidos en el libro *Ansias del Alba,* publicado en La Habana por la Editorial Caminos del Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr., La Habana, 2001, así como en *EZLN Documentos y comunicados,* publicados en México por Ediciones Era).
4. Texto traducido del inglés y transcrito de cinta magnetofónica de entrevista original grabada el 11 de mayo de 1994. Hay texto en inglés que la recoge. Ver en *Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution* (New York: Autonomedia, 1994), pp. 289-309.
5. *Chiapas La Palabra de los Armados de Verdad y Fuego,* p. 181.
6. *Chiapas La Palabra de los Armados de Verdad y Fuego,* p. 192.
7. EZLN Documentos y comunicados 1 México: Ediciones Era, 1994, pp. 108-109.
8. Texto traducido del inglés y transcrito de cinta magnetofónica de entrevista original grabada el 11 de mayo de 1994. Hay texto en inglés que la recoge. Ver en *Zapatistas!,* pp. 227-234.
9. EZLN Documentos, pp. 43-44.
10. *Chiapas La Palabra de los Armados de Verdad y Fuego,* p. 185.
11. *Chiapas La Palabra de los Armados de Verdad y Fuego,* p. 264.
12. Texto traducido del inglés y transcrito de cinta magnetofónica de entrevista original grabada el 11 de mayo de 1994. Hay texto en inglés que la recoge. Ver en *Zapatistas!,* pp. 28-309.
13. EZLN Documentos, pp. 97-98.
14. James Baldwin, "If Black English Isn't a Language, Then Tell Me, What Is?" *New York Times,* July 29, 1979.
15. "Tercera Declaración de la Selva Lacondona, 1 de enero de 1996."
16. George A. Collier, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas,* Oakland, California: The Institute for Food and Development Policy Oakland, 1994.

17. Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 22 de agosto de 1997.
18. *Crónicas intergalácticas EZLN* –Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Chiapas: Planeta Tierra, Montañas del Sureste Mexicano, 1966, pp. 66-67.
19. George A. Collier, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas.*
20. Comunicado del 10 de abril de 1995. Ver en: http://www.ezln.org/documentos/1995/19950410.es.htm.
21. Mensaje del EZLN en la ceremonia de inauguración de la reunión preparatoria americana del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, *La Realidad, América, 4 de abril de 1996* http://www.ezln.org/documentos/1996/index.htm.
22. Mensaje del EZLN en la ceremonia de inauguración de la reunión preparatoria americana del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, *La Realidad, América, 4 de abril de 1996.* http://www.ezln.org/documentos/1996/index.htm.
23. Carta de Marcos al Presidente Ernesto Zedillo, 3 de diciembre, 1994, http://www.ezln.org/documentos/1994/index.htm.
24. Comunicado del EZLN del 8 de agosto de 1997, http://www.ezln.org/documentos/1997/
25. "12 Mujeres en el año 12 (segundo de la guerra)", Comunicado del 11 de marzo de 1996, en, *EZLN Documentos y comunicados,* vol. 3, México: Ediciones Era, 1997, pp. 187-188.
26. "Comunicado, 1 de mayo 1994", en, *EZLN Documentos y comunicados,* 1 de enero / 8 de agosto de 1994, México: Ediciones Era, 1994, 229.
27. Christine E. Eber, "Seeking Our Own Food–Indigenous Women's Power and Autonomy in San Pedro Chenalho, Chiapas (1980–1998)", *Latin America Perspectives* Issue 106, vol. 26, no. 3, (Mayo de 1999): pp. 6-36.
28. Eber, "Indigenous Women's Power", 22-23.
29. Eber, "Indigenous Women's Power", 26.
30. Eber, "Indigenous Women's Power", 26-27.
31. Carta del Subcomandante Marcos sobre las elecciones 1o. de julio de 1997, http://www.ezln.org/documentos/1997.

Capítulo 12

Las luchas indígenas –dimensiones de la etnicidad, las clases y el género; la relación de la cultura y la resistencia

El siglo XXI en el Ecuador abrió con protestas indígenas masivas contra las políticas neoliberales del gobierno de Jamil Mahuad. Este fue obligado a dimitir. Sin embargo, inmediatamente vino la traición al movimiento indígena de masas que había resultado ser una línea divisoria en América Latina.

A partir de los indígenas guatemaltecos que se convirtieron en parte del Ejército Guerrillero de los Pobres (ERP) a finales de los años setenta e inicios de los ochenta; pasando por los habitantes de Shora en el Amazona peruano que formaron organizaciones de activistas en los años ochenta; los grupos indígenas del Ecuador que se unieron para formar la *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE), y quienes obstruyeron carreteras y organizaron masivas paralizaciones del trabajo a finales de los años ochenta, iniciando alzamientos en los noventa; hasta los zapatistas en Chiapas, al filo del siglo XXI –las luchas de liberación en las últimas tres décadas han tenido frecuentemente naturaleza indígena.

Hace más de una década, en las proximidades del 500 aniversario de Colón y las Américas, se produjo una inmensa serie de simposios, celebraciones y protestas. La intervención más decisiva fue la de los pueblos indígenas, quienes insistieron en que estos 500 años deben ser vistos a través de los ojos de los nativos de América, oídos a través de sus orejas y expresados en sus palabras, ideas y acciones. En el Ecuador se dieron manifestaciones y protestas masivas. En México, el Caribe y Guatemala, así como también en cierto número de países de Suramérica, tuvieron lugar acciones y discusiones llevadas a cabo por las poblaciones indígenas. Sus

expresiones comprendían la historia y también el presente. Ellos hablaron de "500 años de resistencia indígena", poniendo en dudas la visión prevaleciente de la travesía de Colón como "un encuentro" entre dos mundos, dos culturas. En su lugar, muchos vieron el descubrimiento de Colón como un catalizador de la conquista que tuvo las dimensiones de un genocidio. Los grupos indígenas cuestionaron las interpretaciones de estos 500 años vistos a través del lente de la "modernidad" y el "progreso." En oposición, estos grupos plantearon una perspectiva de represión y resistencia: represión, primeramente por los colonizadores y luego por los gobiernos foráneos y por los domésticos no indígenas; resistencia por parte de los nativos de América en cualquier fase del gobierno colonial y de la "independencia." De decisiva importancia, las perspectivas indígenas de los 500 años fueron inseparables de un profundo descontento con las condiciones del presente y la decisión de transformar estas condiciones.

Las luchas indígenas, aunque traídas a un primer plano con las protestas por el quinto centenario, habían estado ya alcanzando una nueva intensidad en respuesta a las condiciones concretas de vida y trabajo. La conciencia indígena ayudó a mostrar al mundo la lucha actual por la liberación de América Latina. La presencia indígena en los movimientos de liberación de Guatemala, las acciones de los pueblos Aymará y Quechua en Bolivia, las intensas actividades de los pueblos nativos en el Ecuador, la rebelión zapatista en México –todos fueron pasos que condujeron al momento presente.

Estas luchas, aunque son profundamente indígenas y de ese modo abarcan cuestiones culturales y de etnicidad, al mismo tiempo portan dimensiones clasistas (campesinos y obreros), de género (mujeres como participantes y pensadoras), y generacionales (los ancianos como fuente de la memoria y la historia y los jóvenes en la primera fila de combate) –que expresan estas dimensiones que son parte de la totalidad. Explorar semejante multidimensionalidad no es asunto de suma y resta, sino una indagación de los ricos y múltiples tejidos de vida de la liberación. Hacer esto significa un examen concreto de los movimientos mismos, o los procesos. No hay una fórmula a priori que lo pueda sustituir. Los movimientos necesitan hablar por sí mismos. Aquí abordaremos tres vertientes de la dimensión indígena en América Latina: (1) El levantamiento en Ecuador de 1999-2000; (2) un reanálisis de la dimensión indígena en Bolivia; y (3) los escritos de Rigoberta Menchú sobre Guatemala: *Me llamo Rigoberta Menchú* y *Así me nació la conciencia*.

Adaptar el pensamiento a lo nuevo en estos diversos movimientos exige una posición de ventaja teórica. La relación entre la cultura y la resistencia es única. Históricamente, la cultura no ha sido un fenómeno sellado herméticamente, aislado, "preservado", más bien, ha sido tanto destruida como fortalecida durante medio milenio de resistencia. Los propios actos de resistencia por parte de los pueblos indígenas, fueron momentos de evolución y revolución dentro de sus culturas. Es de decisiva importancia ver la lucha indígena a través de lentes que exploren la relación entre la cultura y la resistencia.

A: Ecuador: ¿Puede ser construida una sociedad plurinacional dentro de los límites del capitalismo?

La insurrección de 1999-2000

En 1999, Ecuador fue barrido por masivas manifestaciones de los grupos indígenas, a los cuales se unieron otros grupos de la sociedad ecuatoriana –obreros, grupos religiosos, organizaciones no gubernamentales, y eventualmente un segmento de las fuerzas armadas–. Estas manifestaciones fueron activadas por una aguda crisis económica ocurrida bajo el gobierno de Jamil Mahuad, elegido en 1998, y que instituyó una serie de medidas económicas que causaron un gran malestar. La población del Ecuador enfrentó la elevación de los costos del combustible, la congelación de depósitos bancarios y el intento de privatizar cierto número de servicios estatales. Pronto estallaron protestas masivas, primero en marzo y luego en julio, iniciadas por taxistas que se manifestaron contra el alza de los precios del combustible y que fueron profundamente agudizadas por manifestaciones indígenas, tanto espontáneas como organizadas por la Confederación de Naciones Indígenas del Ecuador (CONAIE). Los manifestantes desafiaron las acciones de Mahuad y forzaron parcialmente la reducción de precios y la suspensión temporal de muchos de sus proyectos.

La crisis alcanzó un punto culminante en enero de 2000 con la decisión de Mahuad de vincular la moneda ecuatoriana, el sucre, directamente con el dólar norteamericano. El valor del sucre había estado cayendo en picada, mientras la inflación se elevaba. Con la dolarización, Mahuad intentó llevar a cabo una acción que podía sacar a flote a algunos de los banqueros, pero marginaría a las masas indígenas que no comercian en dólares, así como crearía una mayor dependencia económica del capital foráneo. La propuesta de dolarización inició un levantamiento indígena. Las masivas demostraciones a lo largo y ancho de todo el país, la llegada a Quito de miles de manifestantes indígenas, la ocupación del edificio del Congreso, el rodeo de la Corte Suprema y luego una marcha hacia el Palacio Presidencial, forzaron a Mahuad a escapar. Se instaló un "gobierno de salvación nacional", integrado por el líder indígena Antonio Vargas, el jurista Héctor Solórzano y el Coronel Lucio Gutiérrez, un oficial insurrecto del ejército. Sin embargo, en unas horas, la intervención del alto mando de las fuerzas armadas del Ecuador, junto con oficiales de los EE.UU. derrocó a esta "revolución sin sangre", instalando al vicepresidente "legal" Gustavo Noboa como presidente. Los oficiales de mediano rango del ejército que habían participado en el gobierno de salvación nacional, fueron arrestados. Los pobladores indígenas abandonaron la capital y la dolarización de la economía marchó adelante.

Hagamos una crónica de las primeras semanas de enero de 2000, de los momentos culminantes del levantamiento indígena.[1]

Viernes 7 de enero –CONAIE anunció que una protesta nacional indefinida comenzaría el sábado 15 de enero. CONAIE demandó la renuncia del presidente

Mahuad, la disolución del Parlamento y la destitución de los miembros de la Corte Suprema. Se elaboraron planes para un Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador, a ser establecido en Quito para el reemplazo del Parlamento existente. Este nuevo Parlamento estaría constituido por delegados enviados por los grupos indígenas, los trabajadores, campesinos, profesionales, organizaciones religiosas y pequeños comerciantes provenientes de todo el país. "Este va a ser el preámbulo de un nuevo levantamiento indígena y popular", dijo el líder indígena Miguel Lluco. Usando la excusa de las manifestaciones convocadas por diferentes grupos, Mahuad declaró el estado de emergencia y suspendió los derechos civiles individuales.

Lunes 10 de enero, Mahuad dolarizó la economía y pidió la renuncia de sus ministros para poder reformar el gabinete y convocó a una sesión extraordinaria del Parlamento el 11 de enero para despedir a algunos directores del Banco Central que se opusieron a sus medidas económicas.

Martes 11 de enero –En Guayaquil, comenzó una huelga de transportistas en respuesta al arresto de cuatro líderes sindicales y el despeje de las calles por la policía y los militares.

Miércoles 12 de enero –Un Parlamento popular, con cientos de representantes de diferentes regiones y sectores del país, comenzó a reunirse en Quito para establecer un plan alternativo de gobierno. Silvia Vega, del Comité Político de Mujeres, dijo que por medio de la dolarización el presidente "ha declarado la guerra contra el pueblo." Ella dijo que el Parlamento alternativo no reconocía más a los tres poderes del estado. La huelga continuó y se expandió en Guayaquil. El Parlamento Popular se constituyó en diversas áreas del país. El General Calos Mendoza se encargó del Ministerio de Defensa.

Jueves 13 de enero –Una tropa formada por 25 000 hombres fue movilizada. Mendoza, ahora Ministro de Defensa y jefe del comando conjunto de las Fuerzas Armadas, le prometió a CONAIE que no habría represiones del levantamiento si este se producía pacíficamente. En la ciudad de Tulcán, en la frontera con Colombia, 300 campesinos detuvieron a 20 oficiales incluyendo al gobernador de la provincia de Charchi.

Sábado 15 de enero –El movimiento indígena y otros sectores sociales comenzaron su levantamiento indefinido para demandar la eliminación de los tres poderes del estado.

Domingo 16 de enero –Unas 3 000 personas participaron en la marcha desencadenada por los movimientos indígenas y sociales en Ibarra. En Cuenca, varios miles de mujeres llevaron a cabo una marcha de "cacerolas vacías."

Lunes 17 de enero –Antonio Vargas, presidente de CONAIE, denunció el arresto de tres líderes sindicales y anunció que entre martes y miércoles una marcha de miles de indígenas iba a entrar en Quito. A las fuerzas armadas le fueron dadas órdenes de prevenir el avance de miles de indígenas a la ciudad de Quito. En las provincias del norte, a todos los indígenas que viajaban en autobuses comerciales hacia la capital les fue ordenado bajarse y fueron forzados a continuar su viaje a pie. Los protestantes indígenas establecieron un bloqueo de las carreteras en las pro-

vincias de sureste Morona Santiago, en Amazonia, en la frontera con el Perú. Las carreteras en las provincias sureñas de la Sierra, de Cañar, Azuay y Loja fueron bloqueadas. Los 6 500 trabajadores de la compañía estatal petrolera Petroecuador se unieron al levantamiento indígena, amenazando con un corte de combustible en los próximos días. Los trabajadores petroleros amenazaron cesar la producción de petróleo en cinco campos petrolíferos estatales, no bombear a otras compañías el petróleo crudo desde la Amazonia a Esmeraldas (refinerías situadas en la parte norte de la costa del Pacífico del país) y no cargar petróleo para la exportación. Los trabajadores petroleros se oponían a la dolarización, que también incluía la privatización del sector de los hidrocarburos.

Martes 18 de enero –En la mañana, 8 000 indígenas llegaron a Quito para ocupar simbólicamente a la ciudad.

Miércoles 19 de enero –Unos 12 000 protestantes indígenas se encuentran en Quito. Muchos llegaron a la ciudad evadiendo a las fuerzas militares en las áreas rurales, usando camiones cubiertos de lona, viajaron por carreteras secundarias, o atravesando a lo largo del campo y las montañas. Diversos grupos plantaron campamento en el parque Arbolito, a tres cuadras del Parlamento Nacional. Los residentes de Quito se unieron a ellos y en solidaridad les ofrecieron alimentos. Cientos de caminantes indígenas continuaron hacia la capital, con frecuencia llevando bolsas de papas y vegetales para comer. "Este levantamiento es como un dar a luz", apuntó la líder indígena Blanca Chancoso. "Esto ha comenzado, pero cuando la guagua (niño en Quechua) nazca, van a ver cuan fuerte es. Ya lo está demostrando, al paralizar la mayor parte del país." Las carreteras en la sierra, la costa y la Amazonia fueron bloqueadas con rocas y árboles. Los manifestantes cavaron trincheras paralizando el tráfico de vehículos. Varias provincias sureñas –Azuay, Cañar y Loja – fueron incomunicadas. En las provincias de la Amazona de Napo, Morona, Santiago, Pastaza y Zamora Chinchipe, tuvieron lugar manifestaciones y bloqueos de caminos. En la frontera con Colombia, en Sucumbio, los residentes rodearon el aeropuerto paralizando el tráfico aéreo. Las ciudades andinas de Cuenca, Azoguez, Ibarra, Latacunga, Riobamba y Ambato estuvieron aisladas parcialmente por las protestas y los cierres de carreteras. Los campesinos de las provincias costeras quemaron neumáticos en las carreteras y enfrentaron a la policía y a los soldados quienes trataron de quitarlos del medio. Fue hecho un llamado a las autoridades militares para "un gobierno de salvación nacional", consistente en organizaciones religiosas, las fuerzas armadas y la sociedad civil. Quince mil personas marcharon en Quito frente al Ministerio de Defensa. Se le demandó al jefe del comando conjunto y al ministro de Defensa Carlos Mendoza, que los militares no hicieran nada para reprimir las movilizaciones. En Cuenca, capital de la provincia de Azuay, salieron 35 000 personas a la calle y los campesinos y miembros de los movimientos sociales ocuparon el edifico del gobierno local de la provincia. El Arzobispo de Cuenca, Luis Alberto Luna Tobar, quien estuvo al frente de la marcha, caracterizó el hecho de que los militares no les permitieran a los indígenas viajar a Quito, como "un acto de violencia y racismo sin precedentes."

Jueves 20 de enero –Unos 12 000 manifestantes indígenas rodearon el edificio del Parlamento y a la Corte Suprema en Quito. Los soldados y la policía, armados con ametralladoras y gas lacrimógeno, formaron un anillo para evitar que los manifestantes ocuparan los edificios.

Viernes 21 de enero –Alrededor de las 10:00 a.m., el anillo militar que rodeaba al edifico del Parlamento se desintegró. Un grupo de oficiales del ejército decidió apoyar a los manifestantes. Más de 2 000 manifestantes, apoyados por un segmento de los militares, ocuparon el Parlamento. Se nombró una Junta de Salvación Nacional, compuesta por el Coronel Lucio Gutiérrez, el líder indígena Antonio Vargas y el ex-presidente de la Corte Suprema, Carlos Solórzano. "Este no es un movimiento subversivo de la noche a la mañana", señaló Gutiérrez. "Esto ha sido cuidadosamente pensado y planificado y nosotros estamos de parte de los indígenas." Él afirmó, "No es tarea de los militares defender a un gobierno de banqueros corruptos con la excusa de mantener el orden institucional que es violado cada día por ellos en el gobierno." El Parlamento Nacional del Pueblo de los Pueblos del Ecuador se reunió en el edificio del Parlamento Nacional. Por primera vez en la historia, la *"wipla"*, la bandera indígena, ondeó en el Congreso Nacional del Ecuador. Todo el viernes en la tarde, representantes de los pueblos quechua –Otavalos, Cranquis, Cayambis, Kitus, Panzaleos, Puruhaes, Chivuelos, Salasacas, Guarangas –emigrantes de grandes ciudades, Quechuas del Amazona, miembros de las nacionalidades Eper, Chachi, Tsachila, Shur y Achuar, así como campesinos empobrecidos, pobres marginados, los intelectuales, estuvieron en el Congreso Nacional. Ellos asumieron las funciones de la legislatura y promulgaron sus primeros decretos, además de ordenar la prohibición de los intentos de Mahuad de escapar del país y confirmar a la nueva Junta de Salvación Nacional. La Junta firmó los primeros decretos, restituyendo los recursos públicos que habían sido confiscados para salvar los bancos, estableciendo controles de precios a los productos de primera necesidad, incorporando a los parlamentos locales en las negociaciones y estableciendo la participación popular en el control local. El Parlamento regular se retiró a Guayaquil, convocando a una reunión extraordinaria en el edificio del Banco Central el sábado. En la tarde, los manifestantes tomaron el edificio de la Corte Suprema.

A las 4:00 p.m. las fuerzas armadas demandaron la renuncia del presidente. El General Mendoza lo llamó a marcharse. Mahuad fue a la televisión y a la radio a declarar que no aceptaría su destitución. Más tarde, escapó de la casa de gobierno. A las 6:00 p.m. los jefes de las fuerzas armadas del Ecuador ocuparon la casa de gobierno y esperaron por el arribo del levantamiento popular para "negociar" una solución. A las 6:30 p.m., decenas de miles de integrantes de las masas de Quito –indígenas, jóvenes, obreros, mujeres, militantes– posiblemente 50 000 en total, avanzaron hacia el Palacio Corondelet para tomar el control de esta tercera rama de gobierno.

Entretanto, en el interior de las fuerzas armadas, otros intereses comenzaron a prevalecer. El vicepresidente Gustavo Noboa llegó a Quito desde Guayaquil, secundado por aquellos que desearon impedir que la Junta de Salvación Nacional conso-

lidara su autoridad. Numerosas maniobras ocurrieron dentro de los militares divididos. Fue hecho un llamado a respetar "el orden constitucional." La Embajada de los Estados Unidos presionó para que el vicepresidente Gustavo Noboa tomara el poder. Las estaciones de televisión desarrollaron una campaña en contra del gobierno popular. Se intensificaron las demandas por parte de los políticos y hombres de negocios para el ascenso de Noboa al poder.

A las 8:00 p.m. los líderes del levantamiento cívico-militar entraron a las sedes gubernamentales para negociar con la junta de mando de las fuerzas armadas. Aunque acompañadas por los miles de manifestantes, frente al Palacio de Corondelet, las negociaciones ocurrieron a puertas cerradas.

Sábado 22 de enero – A la 1:00 a.m. las autoridades militares lograron un acuerdo con el gobierno de salvación en el cual el General Carlos Mendoza, jefe de las fuerzas armadas y Ministro de Defensa, reemplazó al Coronel Gutiérrez en la junta de gobierno. A las 4:00 a.m. Mendoza se retiró por una hora y media. Volvió para decir que renunciaba de la junta y de nuevo se marchó. Poco tiempo después, Antonio Vargas recibió una llamada del General Telmo Sandoval para que viniera al comando unido de las fuerzas armadas. Vargas, acompañado por otros, incluyendo a diversos líderes indígenas, llegó al comando. Aquí fue informado que Mendoza había renunciado y que Gustavo Noboa era el presidente. Los máximos comandantes se unieron en apoyo al golpe de Noboa. Horas después el Coronel Gutiérrez fue arrestado. Debido a que Mahuad rechazó presentar la renuncia, los partidos de la derecha del Parlamento se reunieron en Guayaquil y declararon el cargo de presidente vacante y nombraron al vicepresidente Noboa como presidente del país. El nuevo gobierno confirmó el plan de la dolarización y otras medidas económicas. Los manifestantes indígenas y otros abandonaron el edificio del Parlamento. La insurrección había terminado.

Una década de lucha indígena

La sublevación de 1999-2000 fue el último suceso en una década de intensas actividades, que comenzaron con masivas rebeliones indígenas en mayo y junio de 1990, *el levantamiento indígena de Inti Raymi,* coordinado por CONAIE. Esta organización compuesta por 26 organizaciones afiliadas que representan a todas las organizaciones indígenas del Ecuador, incluyendo a todos los pueblos de la nación Quechua (unos tres millones de personas), fue creada en 1986 y cobró importancia con el levantamiento de 1990. Aquellas protestas comenzaron con la ocupación de la iglesia de Santo Domingo en Quito el 28 de mayo, como respuesta a las concesiones de petróleo a compañías extranjeras en territorios indígenas. Esta ocupación rápidamente afrontó un bloqueo militar, que impidió la entrada de alimentos. La protesta fue escasamente divulgada por los medios de comunicación, pero lo ocurrido posteriormente no pudo ser ignorado.

La semana del 4 al 8 de junio fue testigo de la puesta en marcha en la sierra ecuatoriana de cientos de miles de indígenas, que forjaron el primer levantamiento

indígena masivo en más de 100 años. Los caminos a lo largo del país fueron paralizados. Los grupos indígenas en el norte y en el centro norte, el sur central y las provincias del sur participaron del movimiento. Las marchas comenzaron hacia las capitales de provincia.

El levantamiento indígena, masivo y a escala nacional, fue una nueva forma de lucha desconocida en la historia ecuatoriana reciente. Hasta los años noventa, las luchas más recientes habían sido vistas a través del lente de la lucha de la clase obrera. En la década de los años ochenta, los obreros habían emprendido seis huelgas nacionales para oponerse a la aplicación de los programas de ajuste estructural y estabilización económica concebidos para el Ecuador por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Pero ninguna de las huelgas pudo alcanzar sus propósitos.

La ocupación de la iglesia de Quito, seguida por las acciones indígenas a lo largo y ancho del país, marcaron el inicio de una década de profundas transformaciones políticas dentro de las cuales el movimiento indígena fue el catalizador y el propulsor del cambio social. La embestida neoliberal había cerrado las puertas a muchos movimientos obreros. La década de los años noventa en el Ecuador había presenciado, al mismo tiempo, la fragmentación de los movimientos obreros y el poder creciente del movimiento indígena.

A lo largo de toda la historia del Ecuador se han dado levantamientos indígenas. Uno de estos líderes, de la región del Amazonas, Leonardo Viteri, habla de alrededor de 180 levantamientos, desde pequeños hasta grandes, a partir de 1533 y hasta el 2000. Lo que fue distinto en los años noventa, comparado con las etapas anteriores del siglo XX, fue que muchas de las acciones previas, de resistencia al abuso y en defensa de la tierra, fueron de locales y de tipo aisladas. Con frecuencia fueron desintegradas rápidamente por el estado represivo, lo que no pudo ser hecho en la rebelión masiva y a escala nacional de 1990.

Mientras que la revuelta probó duramente las capacidades organizativas de CONAIE, su reto mayor fue hecho al concepto de la unidad de la nación ecuatoriana que había sido dado por décadas. Ecuador no podía seguir proclamando su aspecto de nación unitaria, capitalista moderna, centrada en Quito y Guayaquil. El levantamiento demostró concretamente que había otros pueblos, que existían a pesar del proyecto capitalista y debido a este proyecto capitalista, y que estaban reclamando el derecho a su existencia, a vivir de forma radicalmente diferente como naciones indígenas.

Antes de 1990, la ideología dominante en el Ecuador era la de un Ecuador único e indivisible. Otras culturas e identidades diferentes a la "ecuatoriana" no existían. La asimilación era vista como la vía hacia la modernidad. La "aceptación" de los indios significaba solamente la mezcla de la población ecuatoriana. Este profundo racismo definió una sociedad ecuatoriana en la cual había un desdén total por el otro, una exclusión del indígena. El Ecuador creció cerrado y autoritario.

El levantamiento de 1990 demostró lo abstracto de la noción de una sociedad unida y de una modernidad en el Ecuador. En su lugar, las masas indígenas clara-

mente expusieron las realidades concretas de la pobreza, del racismo, del abuso y de la destrucción de los territorios indígenas –todo lo cual la nación ecuatoriana había elegido ignorar. Como opuesto a la abstracción política de "la nación ecuatoriana", un concepto excluyente, el movimiento indígena comenzó a articular un concepto de pluri-nacionalidad para el estado ecuatoriano. El movimiento estuvo reclamando y reaprendiendo la diversidad que representaba la estructura auténtica del Ecuador.

Si los incidentes de junio de 1990 fueron un destello de luz que momentáneamente atrapó la atención mundial, ellos fueron un terremoto dentro de la sociedad ecuatoriana que fracturó la nación. El levantamiento fue recibido con temor, asombro y sospecha. La nación se enfrentó cara a cara con la otredad del mundo indígena, aunque, históricamente, su marco de referencia había sido claramente autoritario, excluyente y racista. La plurinacionalidad estaba en proceso de convertirse en el concepto central del movimiento emancipador, que no podría ser aplastado o parcialmente negociado. Este era un polo contrario al concepto de nacionalidad que había sido promovido por el estado ecuatoriano.

La naturaleza plural de "Ecuador se demuestra cuando el indígena surge como protagonista en la vida sociopolítica. Entonces se reconoce que el 'otro' existe y que tienen sus diferencias y sus derechos... Nosotros tenemos que ser protagonistas del cambio, sujetos, no objetos", apuntó Miguel Lluco, un líder indígena y fundador de CONAIE. Otro portavoz indígena y ex-presidente de CONAIE, Luis Marcas, añadió que el reconocimiento de la identidad histórica –la existencia del pueblo indígena– y la lucha por el reconocimiento del carácter plurinacional de la sociedad y el estado, fueron los momentos cruciales que emergieron en el levantamiento de 1990.

La década posterior al levantamiento de 1990 fue testigo de una serie de luchas más profundas y más intensas. Entre las más importantes: en 1992 las nacionalidades amazónicas tomaron parte en una marcha histórica para exigir el reconocimiento de sus territorios; en 1995 hubo una campaña contra la privatización del seguro social; en 1996 surgió una protesta contra el esfuerzo por imponer una ley agrícola reaccionaria. Cada movimiento vino en medio de y como respuesta a las demandas e imposiciones capitalistas neoliberales.

¿Podría ser un accidente cualquiera que en Chiapas y en el Ecuador, los movimientos indígenas fueran los que sintieran los golpes más duros del neoliberalismo, y que ellos reaccionaran con el más profundo desafío ante este monstruo económico-social? De hecho, uno también puede volver a los años ochenta con nuevos ojos. El líder indígena del Amazonas Leonardo Viteri notó que mientras muchos comentaristas políticos se han referido a los años ochenta como la "década perdida", podría pensarse bastante diferentemente desde el punto de vista de los pueblos indígenas de Ecuador. Ésta fue la década en que el proceso de organización de los grupos indígenas del Amazonas alcanzó nuevos niveles regional y nacionalmente. Fue en esos años que se creó CONAIE.

Pero es en los años noventa cuando el movimiento indígena ha dado sus zancadas más grandes, no sólo en las actividades, sino forjando conceptos para el

cambio social transformador. El concepto de democracia no es un término que existe en el idioma de los indígenas del Ecuador. En lugar de aceptar los rituales formales de votar y la delegación de poder que defienden la democracia burguesa, el movimiento indígena ha buscado infundir la democracia con su propia experiencia, particularmente los principios de reciprocidad y solidaridad. Luis Marcas notó:

> ... la democracia operada por la lógica de aquellos que mantienen el poder no es entendida por los indígenas. ¿Cómo podemos entender que en la distribución de riqueza, el 20 % de la población se beneficia y el 80 % se queda en la pobreza? Esto no debía ser aceptado en una comunidad y nosotros no podemos aceptar que esto suceda en el país. Es por eso que de nuestro estado de pobreza hemos levantado nuestra voz y nos hemos rebelado contra aquellos que han robado la riqueza de nuestra gente.

Otro concepto que el movimiento indígena ha desafiado es el de poder. La palabra Quechua para expresar poder es *ushay* y significa perfeccionar las condiciones de vida. Esto no es un concepto acerca de un individuo o de un pequeño grupo sostenedor del control desde arriba. Más bien, es un concepto colectivo, que reside en las comunidades indígenas, en la habilidad de las organizaciones de base –la comuna, el centro, la cooperativa– para decidir la manera de participación, independencia y soberanía.

El movimiento indígena propone una construcción desde abajo, desde los fundamentos. Es aquí, sostiene el movimiento, donde radica la esencia del poder. En este sentido, la toma del poder no es simplemente un asalto al Congreso Nacional u otros lugares del gobierno. Más bien, es el despejar un espacio para la construcción de una democracia participativa. Para construir este tipo de poder, se necesita la participación de la totalidad de la sociedad, de los sujetos participantes activos. El poder necesita estar en las manos de la comunidad, señala Luis Marcas, y no en las manos de un determinado grupo privilegiado. Para él, ésta no es ninguna utopía o una realidad exterior, sino que existe y viene de las mismas vidas y prácticas de las comunidades indígenas.

Es aquí donde especialmente la práctica indígena de *minga* tiene un papel importante que desempeñar. En la comunidad indígena en el Ecuador, no sólo hay colectividad de la tierra, sino que hay colectividad del trabajo, *minga,* en la que participan todas las personas, tanto adultos como niños, mujeres y hombres. Un concepto y una práctica tal aparecen como un polo opuesto a la realidad de la sociedad burguesa.

Durante los años noventa, la pluriculturalidad se convirtió en un término sobre el cual se hacían muchas bromas en la sociedad ecuatoriana. Había una aceptación superficial de que Ecuador era una sociedad pluricultural. Pero la idea de que el Ecuador debía ser auténticamente plurinacional, con el reconocimiento de los indígenas, los territorios, las naciones, era algo completamente diferente. Y esto pone cualquier pluriculturalismo auténtico a prueba. Como decía un editorial de enero de

2000, del Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI): "El reconocimiento de la pluriculturalidad es letra muerta sin una participación real en la conducción política y económica del país." Los sucesos de 1999-2000 muestran esto explícitamente.

El levantamiento de 1999-2000: aciertos y contradicciones

A inicios de marzo de 1999 una crisis económica atrapaba al país. Cierto número de bancos colapsaron y el valor del sucre cayó en picada respecto al dólar. Fueron declaradas unas prolongadas vacaciones bancarias y un estado de emergencia nacional fue decretado, así como prohibidas las protestas. En contraposición, las organizaciones sociales y los sindicatos, así como el movimiento indígena, comenzaron una huelga general de 48 horas. El comité de coordinación de los movimientos sociales, CONAIE, el frente unido de trabajadores, las organizaciones de derechos humanos y los partidos de izquierda y centro convocaron a un congreso popular en el cual unas 3 000 personas participaron el 11 de marzo.

La misma tarde, el gobierno de Mahuad declaró una lucha contra la hiperinflación y anunció un incremento en un 163 % en los precios del combustible. Nuevas leyes enviadas al Parlamento aumentarían el impuesto al valor añadido del 10 % a 15 %, establecerían la privatización inmediata del sistema telefónico, la electricidad, y las industrias del petróleo, así como privatizarían los puertos y el servicio de correos. Las extracciones de depósitos bancarios fueron rigurosamente limitadas.

La respuesta, particularmente de los taxistas fue fuerte. Las calles de Quito fueron bloqueadas para protestar por la ascendente subida del combustible. Los camioneros y los choferes de ómnibus bloquearon las carreteras en muchas partes de Ecuador. Los taxistas fueron los catalizadores de una semana de desobediencia civil, en la cual se escucharon demandas de revisión de las propuestas económicas del gobierno. El 18 de marzo, Mahuad se vio forzado a prometer finalizar el estado de emergencia y revocar el alza en los precios del combustible. Sin embargo, esto era solamente una reducción parcial de precios.

El ejército chocó con los manifestantes, arrestando a varios. Cuando se difundieron por el país los rumores de un posible golpe, iniciado por el propio Mahuad, las fuerzas armadas manifestaron que se opondrían al uso de las fuerzas represivas y rechazaron "cualquier solución que fuese en contra del sistema democrático."

En el espacio de apenas una semana, muchos sectores de la población en diferentes regiones del país habían tomado parte en manifestaciones. Adicionalmente, las grandes ciudades estuvieron paralizadas por la falta de transporte, especialmente por barricadas levantadas por los choferes de taxi y en las áreas rurales miles de indígenas y campesinos ocuparon las carreteras y retuvieron a soldados, quienes fueron luego liberados a cambio de manifestantes que habían sido previamente arrestados. En el distrito del sur de Quito, los residentes enfrentaron al ejército y prendieron fuego a un vehículo blindado, impidiendo a los soldados desactivar las

barreras en las carreteras. En áreas que rodean a la ciudad portuaria de Guayaquil, los habitantes resistieron la intervención de la policía y del ejército. En Cuenca, la tercera ciudad más grande del país, 30 mil personas marcharon por las calles demandando la revocación de las medidas de ajuste económico y la destitución de Mahuad como presidente.

En los meses siguientes la economía permaneció en crisis. En la primera semana de julio, Mahuad, ignorando los acuerdos a que se llegaron con varios sectores sociales en marzo, una vez más subió el precio del combustible y avanzó en el proceso de privatización. La respuesta fue inmediata. Cuarenta y cinco mil choferes de taxi empezaron una huelga el 5 de julio. Esta vez a ellos se les unieron rápidamente los integrantes del movimiento indígena. La CONAIE llamó a una protesta indefinida hasta que la privatización fuera detenida. Miles de indígenas dejaron sus comunidades, bloquearon los caminos e impidieron que los productos agrícolas llegaran a las ciudades. Las clases se suspendieron en todas las escuelas.

Mahuad intentó reprimir la creciente protesta. Se estableció el estado de emergencia, las fuerzas armadas fueron movilizadas, el derecho a reuniones se suspendió. Una unidad especial de la policía invadió el sindicato de los taxistas, arrestando a aquellos que estaban presentes. Los líderes sindicales no arrestados pasaron a la clandestinidad. El 9 de julio, unos 3 mil indígenas de la provincia de Tungurahua, en la Sierra Central, ocuparon estaciones de radio y televisión, cortando sus transmisiones. Los manifestantes indígenas y campesinos anunciaron que ellos tenían la intención de tomar la hidroeléctrica y las plantas de agua potable.

Los intentos por mediar con el gobierno quedaron atascados, mientras que éste continuó con su estado de emergencia. El 10 de julio, CONAIE anunció que el 12 de julio el levantamiento realizaría una escalada con actos de desobediencia civil en las ciudades. Los grupos indígenas tenían tres demandas: la cancelación del aumento en los precios del combustible, la congelación de los precios de la gasolina y del gas, y la liberación de los taxistas arrestados.

La protesta se incrementó. Los miembros del Seguro Campesino, representando a pequeños productores y a otros campesinos, se unieron al movimiento indígena en la protesta. (El Seguro Social campesino es un fondo del estado que provee de asistencia médica y pensiones a tres millones de campesinos y que fue amenazado con la privatización). Los maestros, los trabajadores del petróleo, los trabajadores del sector de la salud y los comerciantes ambulantes también se unieron al movimiento en gran número de ciudades.

El 11 de julio, 10 000 indígenas ocuparon la ciudad de Latacunga, la capital de la provincia central de Cotopaxi, y bloquearon el puente de entrada a la ciudad. Unas horas después, el ejército llegó usando gas lacrimógeno, que sólo enfureció más a los manifestantes. Los soldados abrieron fuego, hiriendo a doce personas, acción que provocó protestas posteriores he hizo que los soldados se vieran obligados a retirarse. El 12 de julio, 1 000 mujeres indígenas y campesinas de la provincia norteña de Imbabura comenzaron una marcha de 200 kilómetros hacia la capital. Ellas planeaban unirse con otras mujeres que habían partido de diferentes provincias, y entrar a

la capital. "Nosotras somos mujeres indígenas que luchamos por días mejores", declaró Blanca Chancoso, secretaria de CONAIE para las relaciones internacionales. Mahuad anunció que él congelaría el precio del actual combustible hasta el 31 de diciembre, pero esto se denunció como insuficiente por diferentes organizaciones sociales. El 16 de julio, la huelga de doce días de los obreros del transporte finalizó, pero 15 000 indígenas anunciaron que ellos permanecerían en la capital hasta que sus demandas fueran satisfechas. Ellos estaban en marcha hacia Quito y fueron atacados por el ejército, habían bloqueado las calles y habían rodeado el palacio gubernamental. En la parte del sur de Quito, los manifestantes fueron acogidos por los residentes, pero 1 500 militares llegaron en camiones y helicópteros, tiraron gas lacrimógeno a los manifestantes y dispararon tiros al aire. Hasta ese momento, tres personas habían muerto a nivel nacional, había docenas de heridos y más de 500 arrestados, con 300 de ellos enfrentando cortes militares.

El 17 de julio, Mahuad prometió a los líderes indígenas que él bajaría el incremento en los precios del combustible y que congelaría los precios reducidos por un año. Después de más de nueve horas de negociaciones, en las cuales el gobierno aceptó las demandas indígenas, se hizo el borrador de un acuerdo. El líder indígena Ricardo Ulcuango comentó sobre el nuevo acuerdo: "Vamos a confiar que el gobierno está realmente preocupado, que esto no es otra mentira y que nosotros no tengamos que hacer otro levantamiento." Pero esto no fue lo que ocurrió. En menos de seis meses volvieron los días de enero.

Antes de retornar al infructuoso levantamiento de enero, debemos señalar las diferencias entre las manifestaciones de marzo y de julio, y lo que ellas revelan sobre las contradicciones y cambios dentro del movimiento indígena. Un comentarista ecuatoriano, Floresmilo Simbaña, al escribir en el Boletín ICCI de octubre de 1999, apuntó cuánto más el gobierno tenía que ceder en el acuerdo de julio. Él atribuyó esto al cambio en la correlación de fuerzas sociales y políticas, y procedió a hacer un análisis del bloque dominante, del bloque social-popular, y en particular, del movimiento indígena. Yo resumo su discusión como sigue:

En marzo, el Coordinador de los Movimientos Sociales no se había convertido todavía en un verdadero polo de expresión social en la dirección de la lucha popular. De este modo no había ninguna reorganización política de las variadas fuerzas de la oposición. Los diversos sectores ya estaban preocupados por su relación con un nuevo gobierno después de la caída de Mahuad. Separadamente, ellos dialogaron con el gobierno. Como se apuntaba con anterioridad, los taxistas desempeñaron un importante papel, no sólo para sus propios derechos, sino como punta de lanza del conflicto popular.

El movimiento indígena, con toda su dirigencia nacional, desempeñó un papel débil en este período. En los últimos años habían aparecido distintas tendencias dentro del movimiento indígena. En CONAIE, una tendencia ascendente podría llamarse "gubernamental" en la que varios sectores –tecnócratas indígenas, burócratas dentro de las organizaciones no gubernamentales e instituciones del estado, etnocentros, y así sucesivamente– a veces con y sin una base social, pero todos por

la misma causa común del posible acceso al poder y/o intereses individuales. En ese momento, ellos habían tomado el mando de la dirección del movimiento indígena, arrastrándolo hacia las propuestas etnocéntricas y sectarias y reduciendo las propuestas políticas de la plurinacionalidad, a no más que reformas legales. Bajo estas condiciones no podía haber un entendimiento con otros sectores fuera del movimiento indígena. Más profunda aún era la división entre la base y la dirección dentro del movimiento. Ésta era la situación enfrentada por el movimiento en el mes de marzo, y su lógica llevó a las divisiones y a un débil acuerdo.

En julio, la situación había cambiado profundamente en el interior del movimiento indígena. Una inusual crítica se levantó desde la base hacia la dirección. Esto encontró su expresión en las asambleas en mayo de ECUARUNARI y en junio de CONAIE, dónde las resoluciones adoptadas fueron contra la tendencia "gubernamental."

Simbaña brevemente escribe acerca de una segunda tendencia radical dentro del movimiento indígena, que devino burocratizada y dispersa, reduciendo su campo de acción. Sin embargo, fueron los días de julio los que trajeron al frente a una tercera tendencia: un liderazgo medio procedente de las provincias y regiones. Los líderes que eran jóvenes, las organizaciones en las provincias y las regiones, principalmente de las comunidades pobres, demandaron una acción radical desde dentro del movimiento: una priorización de la lucha contra la aguda crisis económica, la discriminación cultural y la falta de democracia. Esta era una visión política integral. Cada crisis subsiguiente en la realidad nacional la ha radicalizado más y más y los días de julio demostraron precisamente esto.

Al bosquejar la lección de julio, Simbaña apuntó que la erupción masiva y sorpresiva desde la base mostró que ellos tenían una mejor visión estratégica que los líderes:

1) En términos de medios de comunicación, los cuales siempre habían distorsionado el mensaje indígena, los compañeros de Tungurahua decidieron tomar la estación de radio. Su mensaje fue claro: "Nosotros no queremos que continúen deformando nuestra imagen y con ello confundir al pueblo." Con esta acción local ellos entregaron un mensaje político con ramificaciones nacionales y atacaron un sector estratégico de control ideológico-cultural.

2) En julio el paro fue casi completo en las provincias, principalmente en el centro del país. El objetivo de mostrar al gobierno el descontento masivo con las medidas económicas impuestas fue consumado. ¿Cómo mantener la presión, particularmente para mostrar el descontento en Quito, el centro político de las decisiones? Los compañeros decidieron 'tomar Quito': "Nosotros venimos porque aquí no pasa nada", fue la voz de los que llegaron.

3) La forma de arribo a la capital fue masivamente organizada y heterogénea – los pueblos indígenas, los trabajadores del transporte, los tenderos– e indicó el nacimiento de un nuevo proceso. Surgieron grupos duramente abatidos por la crisis, quienes estaban conviviendo ahora en necesaria alianza con otros grupos. La posibilidad de un sujeto histórico, un polo verdadero de poder con políticas y

organización autónoma, con la capacidad de proponer alternativas a los propósitos tradicionales y neoliberales, había comenzado a ocurrir en los días de julio.

4) Durante varios días hubo conversaciones con el Ministro de Gobernación o su subsecretario, pero las organizaciones querían dialogar con el presidente. Los *compañeros* en la base querían saber, "¿Por qué es que la dirigencia sólo quiere tomar el té con el presidente?" De nuevo, la base estaba mostrando su falta de confianza en la actitud de sus líderes y al mismo tiempo, la necesidad de tener una participación directa por sí misma en la dirección y en la acción, no solo de las instituciones políticas del estado, sino en la estructura del movimiento indígena.

Simbaña señaló que estos sucesos mostraron la riqueza del movimiento indígena ecuatoriano, demostrando que a partir de su base existe una claridad política, un conocimiento de cómo y cuándo actuar. Lo que se sentía colectivamente, daba lugar a soluciones colectivas. Se estrechó la distancia de la base a la dirección debido a las demandas y acciones de esta. La fuerza de este proceso estaba en su pluralidad y heterogeneidad tanto como en su forma política y orgánica.

El hecho de que un puñado de jefes militares conspiró con el vicepresidente Noboa y funcionarios gubernamentales de EE.UU. para derrotar el levantamiento de enero de 2000, no debe resultar sorpresa alguna. Las preguntas que quedan residen en las acciones tomadas por el movimiento y, más crucial aún, en la preparación teórica para la transformación social. ¿Qué tipo de transformación social estaba exigiéndose por las masas en oposición a los objetivos que tenía la dirección? ¿Qué tipos de discusiones estaban teniendo lugar dentro de las comunidades indígenas y las organizaciones? ¿Había nuevos diálogos entre el movimiento social y obrero, como por ejemplo los taxistas y el movimiento indígena, como resultado de los sucesos de julio?

Por lo que se refiere a las acciones, yo no estoy hablando directamente de tácticas y estrategias. El golpe militar de Noboa ocurrió tan rápidamente que uno no sabe lo que el Parlamento popular hubiese podido lograr si este hubiese funcionado; qué instituciones podrían haber sido transformadas por los indígenas y obreros y los movimientos populares en los días siguientes, si el sector del ejército que se unió hubiese ganado por encima de los otros, sobre todo bajo el impacto de la petición del movimiento indígena.

Lo que sí está claro es que, a pesar del hecho de que una porción de las fuerzas armadas ya había mostrado su disposición a estar con el movimiento indígena en contra del gobierno, los miembros de la Junta de Salvación Nacional estaban de acuerdo con permitirle al General Mendoza, jefe del comando conjunto de las fuerzas armadas, que se convirtiera en parte de la Junta, reemplazando al Coronel Luis Gutiérrez de las tropas insurgentes. Los miembros del movimiento indígena y otras fuerzas sociales del levantamiento estaban ocupando o estaban rodeando las sedes de varias ramas de gobierno. ¿Si se hubieran negado a rendirse, las tropas militares habrían estado al lado de ellos, ahondando la rebelión, o con los generales del ejército? ¿Tal acción fue considerada?

Más importante es la preparación teórica. ¿Qué ideas se estaban debatiendo dentro del movimiento indígena? Con anterioridad habíamos señalado que existía una tendencia "gubernamental" opuesta a un movimiento más profundo en la base. ¿Cuál fue la naturaleza de las discusiones entre los líderes y la base? ¿Esas discusiones debatieron si una sociedad plurinacional podía construirse dentro de la armazón económica de un estado capitalista? Las acciones fluyen fuera de un cuerpo de ideas que sirvan como fundamento teórico para la transformación social. ¿Qué terreno teórico necesita ser preparado en el Movimiento Indígena del Ecuador?

B. Notas sobre la dimensión indígena boliviana en el momento crucial de la revolución de 1952 y el ascenso del Movimiento Katarista

En ninguna otra parte de América Latina las cuestiones relativas a las clases y la etnicidad han aflorado de una forma tan poderosa y contradictoria como en Bolivia. La relación del campesinado y la clase obrera, el campesinado indígena y la clase obrera indígena, desempeñó un papel muy destacado en el desarrollo de la revolución de 1952, particularmente en sus primeros años con el surgimiento de una alianza de obreros y campesinos, y la desaparición de la revolución en los años subsiguientes cuando la alianza se desmoronó.

Una generación posterior a la revolución –siguiendo a su aherrojamiento por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MIR) y su represión por los militares que culminaron en el golpe y la dictadura de Banzer– surgió el movimiento Katarista (Tupac Katari, líder de una revuelta en 1781contra los españoles) entre los Amayra. Durante un tiempo, éste desarrolló nuevas relaciones entre las áreas rurales y urbanas, involucró activamente a la juventud Amayra, infundió a las *agrupaciones* campesinas con una nueva actividad y visión, y buscó maneras para reestablecer las relaciones revolucionarias con el movimiento de los obreros.

La revolución de 1952 –saltos y contradicciones

La actividad de los mineros de estaño fue un catalizador decisivo en la Revolución Boliviana. Cuando el MNR comenzó una insurrección contra el viejo orden, fueron los primeros días de lucha de los mineros y los obreros, y los pobres en las ciudades, los que abrieron las compuertas para un proceso social más profundo. Los mineros hicieron de inmediato demandas para la nacionalización de las minas, el control de la producción y los salarios, y usaron su propia forma de organización, la milicia armada, para dar fuerza a sus demandas.

Mientras que las áreas rurales inicialmente no estaban involucradas en los acontecimientos de los tres días (del 9 al 11 de abril de 1952) que hicieron caer a la dictadura, en el plazo de unos meses una revuelta se expandió a muchas regiones,

particularmente del Valle de Cochabamba. Esto se debió al hecho de que activistas de los sindicatos de obreros mineros, la FSTMB, y la organización obrera nacional recientemente formada: la Central Obrera Boliviana (COB), fueron enviados a las áreas rurales. Además existía una larga historia de revueltas rurales por parte de los indígenas: cinco años antes de la Revolución se había producido una serie de choques, incluso el asedio de cierto número de grandes haciendas del altiplano.

Es importante captar en el caso de Bolivia, la especificidad de la relación entre los mineros y los trabajadores de la tierra, entre los mineros y los campesinos, que a menudo involucran a las mismas personas en dos sentidos. Primero, muchos de los mineros llegaron a las minas sólo después de muchos años de vivir en áreas rurales, ya fuera en comunidades indígenas o en las haciendas. De la misma manera, los campesinos indígenas, que trabajan principalmente como un tipo u otro de obrero de la hacienda, a menudo emigran a las áreas mineras para trabajar una media jornada o por una temporada, antes de volver a casa. Los mineros excedentes, cesanteados o reprimidos, frecuentemente retornan a las áreas rurales para vivir y trabajar. Así, en 1952 ya había existido por mucho tiempo una interrelación entre las áreas rurales y mineras, entre los mineros y los campesinos.

En segundo lugar, hay que referirse a la dimensión indígena de los pueblos Quechua y Aymará. Estos al dejar el área rural por los centros mineros, trajeron con ellos su historia y su cultura comunal, particularmente el *ayllu,* la base organizativa y socio-económica de la cultura andina. La organización en los centros mineros estaba relacionada con esta cultura de modo que la dimensión indígena seguía siendo un hilo unificador entre las áreas rurales y las mineras.

En la realidad concreta de Bolivia, la relación entre el campesino y el minero –a veces una y la misma persona– hizo surgir modos para superar las divisiones entre las clases, los campesinos y los obreros, y creó las vías para conectar las clases y la etnicidad. Como veremos, en estas barreras sólo se abrieron brechas parcialmente. Las contradicciones permanecieron, fueron explotadas, y desempeñaron un papel importante, al limitar y eventualmente socavar a la revolución. Sin embargo, las aperturas fueron por caminos diferentes, particularmente en relación con la alianza obrero-campesina y con los nexos indígenas. Para explorar este aspecto aun más, volvamos a las transformaciones que se produjeron en la Bolivia rural con la revolución de 1952.

La manifestación rural más importante de la revolución fue el surgimiento de los sindicatos campesinos, que inicialmente fueron apoyados por el gobierno. Particularmente en el Valle de Cochabamba, el movimiento sindical se convirtió en el método por el cual los activistas campesinos erradicaron el tipo de hacienda de las propiedades agrícolas trabajadas por los campesinos agricultores, que se había implantado durante décadas. Un importante pensador social boliviano resumía la actividad sindical del siguiente modo:

> En la mayor parte de las áreas rurales bolivianas, los sindicatos se convirtieron en un medio de organización de los campesinos a nivel de base; estos sindicatos

> locales coexistieron o se asociaron a diversos niveles con las formas tradicionales de la autoridad. Hubo unos 20 000 sindicatos locales con más de medio millón de miembros. Esta nueva realidad formó parte de la revolución de 1952, y logró sobrevivir de forma fragmentada durante mucho tiempo.[2]

Diversos factores hicieron del Valle de Cochabamba el centro más importante para el desarrollo de los sindicatos campesinos. De mucha importancia fue la división de la tierra. Las grandes propiedades agrícolas, las haciendas eran la forma dominante de propiedad sobre la tierra y la mayoría de los campesinos no las poseían, algunos eran colonos, que trabajaban para el dueño y tenían derecho a trabajar pequeñas parcelas, además del trabajo en la hacienda que estaban obligados a realizar. Otros, los *utuwawa,* no tenían ningún derecho a trabajar la tierra. Los agricultores arrendatarios y los cultivadores compartidos eran los predominantes. Entre los años 1952 y 1953, las ocupaciones de tierra se convirtieron en la base para la redistribución de las haciendas. Los sindicatos y las milicias campesinas fueron las formas organizativas que los campesinos utilizaron para tomar la tierra.

Otros dos factores en el Valle de Cochabamba eran: (1) la existencia histórica de los sindicatos obreros rurales y las luchas campesinas desde los años treinta. Esto incluía "la propagación de una nueva forma de oposición campesina que estaba inspirada claramente por los sindicatos, a saber las huelgas y ocupaciones por parte de los granjeros arrendatarios en las grandes propiedades;"[3] y (2) la decisión del MNR de enviar a sus propios activistas para organizar sindicatos patrocinados por el gobierno. Aunque la acción del MNR ayudó a estimular el crecimiento de los sindicatos, también fue una acción para controlar y contener el movimiento independiente del campesinado mestizo e indígena de Cochabamba. El campesinado había ocupado tierras y atacado a los propietarios de las haciendas y a otros explotadores en el invierno de 1952, mucho antes de que los activistas patrocinados por el MNR entraran en acción. Volveremos sobre esta contradicción en breve.

Otro factor de gran importancia era la relación entre los obreros de las áreas mineras y los campesinos del Valle de Cochabamba –el desarrollo de una alianza obrero-campesina–.[4] Fue en Cochabamba, donde los mineros y campesinos, como un solo hombre, se comenzaron a destacar: "Además del flujo de la población india del campo a la ciudad, había también un movimiento del campo hacia las minas. Muchos indios del Valle trabajaban en las minas y permanecían en ellas; otros, regresaban a la tierra, trayendo sus experiencias con ellos."[5] Y, como hemos notado con anterioridad, estas personas eran mineros y campesinos indígenas y esta dimensión era un factor unificador dentro de la alianza obrero-campesina.

En el distrito de Ucurena en el alto Valle de Cochabamba, Silvia Rivera, en un estudio de caso de los sindicatos campesinos patrocinados por el gobierno que aparecen con la revolución de 1952, describió las actividades de los campesinos que empezaron una redistribución rápida de tierra. Es aquí donde uno puede empezar a ver las contradicciones que surgieron en el proceso revolucionario. Rivera señaló los esfuerzos del gobierno del MRN para ganar la lealtad del princi-

pal activista campesino del área, José Rojas: "Gracias a una cantidad irresistible de favores personales, él se convirtió finalmente en un complaciente funcionario del movimiento sindical patrocinado por el gobierno."[6] Esto ocurrió después de tomar la acción directa inicialmente para apropiarse de la tierra, y expulsar a los grandes propietarios.

Pero las contradicciones fueron más profundas que el mero hecho de sobornar a un militante sindical campesino. Una de las contradicciones se basaba en lo sucedido en las tierras expropiadas de la hacienda: "...la división de la tierra creaba diferentes tipos de campesinos."[7] La distribución no fue igualitaria en lo absoluto, con diferentes *colonos* recibiendo diferentes tamaños de parcelas, de modo que comenzó a ocurrir dentro del campesinado un ahondamiento de la división de clases.

Otros motivos de fricción fueron la reestructuración de las redes de comercio regionales y el racionamiento de alimentos establecido para compensar la escasez existente. En ambas áreas se desarrolló una "feroz competencia política que tuvo repercusiones directas en las lealtades políticas y en el liderazgo local."[8]

En este mismo momento, una contradicción muy importante surgió entre las clases y la etnicidad, la cual el MRN exacerbó con su ideología y su práctica, llamando a una unificación cultural de Bolivia, en la que los indígenas se convirtieran en ciudadanos hispanizados. El "indio" desaparecería por la vía de la educación, el matrimonio mixto y la migración a la ciudad. La política era la de "integrar al indio en la nación."

El MRN prefirió ver los levantamientos rurales solamente como "lucha campesina", ocultando deliberadamente y marginando su dimensión indígena. Esto ocurría en un país donde el 65 % de la población, en el censo de 1950 eran clasificados como indígenas (quechua, aymará, guaraní y otros). Mientras se proclamaba la importancia de la dimensión campesina, en la práctica, los sindicatos campesinos estaban bajo el control del MRN y en tanto se reclamaba una ciudadanía de primera clase para el indio, de hecho el MRN daba un empujón para desmantelar las comunidades indias tradicionales y manipular a aquellas que no podía desintegrar.

En lugar de construir sobre el nuevo comienzo revolucionario que los trabajadores indígenas y los campesinos habían estado forjando en los años 1952-1953, el liderazgo ideológico y práctico de la revolución por el MNR significó que el viejo orden colonial, racista, que ideológica y prácticamente estaba presente desde la conquista, permanecía evidentemente, vestido con un nuevo ropaje.

La dualidad de la *república de los indios* y la *república de los españoles* no había sido superada por medio de la independencia de España. La profunda fisura dentro de la sociedad boliviana –la división de clases marcada por una mentalidad racista colonial– permanecía aún en los siglos XIX y XX. La conciencia del color de la piel y la conciencia de clases marcaron la existencia de Bolivia. En el momento de la revolución de 1952, "la gran mayoría de los trabajadores rurales eran doblemente dominados: no solamente eran ellos explotados como productores, sino que también eran oprimidos como una sociedad y una cultura por los colonialistas."[9]

A pesar de que la revolución inicialmente fue un gran salto en la lucha por transformar las relaciones de clases, y aunque este proceso era llevado a cabo primordialmente por la clase obrera y el campesinado indígena, el mismo se fue a pique cuando prevaleció la mentalidad racista y clasista.

Mientras que el Valle de Cochabamba era un área de grandes extensiones de propiedades agrícolas y de más desarrollo en la actividad de los sindicatos, que se afianzaba en las acciones campesinas de las décadas precedentes y en la influencia de la actividad de los mineros, en otras regiones la situación era diferente. En partes del altiplano había conflictos entre las grandes haciendas y las comunidades libres indígenas acerca de las tierras usurpadas, así como sobre el comercio, el monopolio político y la educación. Los propietarios de las haciendas con frecuencia instalaban a granjeros arrendatarios de otras regiones en las tierras disputadas. De este modo, cuando la posibilidad de la distribución de la tierra se convirtió en una realidad, el conflicto había dejado de ser un conflicto entre la comunidad y el terrateniente, para convertirse en una pugna entre los miembros de la comunidad y los granjeros arrendatarios. El gobierno prefirió manipular el conflicto, creando organizaciones sindicales controladas y ganándose la lealtad de los antiguos granjeros arrendatarios. La reforma de la tierra, realizada a través de la subdivisión de la tierra y la entrega a los campesinos individuales que habían sido granjeros arrendatarios, se convirtió en una manera de impedir a las comunidades indígenas restablecer sus tierras. En lugar de un proceso por medio del cual el conocimiento organizativo y político de los sindicatos podría ser injertado dentro de las formas organizativas comunales para ahondar la revolución en el campo, los estrechos fines políticos que el gobierno escogió, ayudaron a iniciar el colapso de la revolución.

En el Potosí del norte, una región con gran cantidad de comunidades indígenas, la política estatal de reforma agraria de 1953, que daba el derecho de propiedad a los propietarios de pequeñas y medianas parcelas, asignaba parcelas que eran

> usurpadas en las fronteras de territorio del *ayllu.* Con la excepción de unas pocas propiedades en los valles, la reforma de la tierra en el Potosí norteño se vio como parte del antiquísimo esfuerzo estatal para destruir la integridad territorial y social del *ayllu* andino... El sindicalismo en los valles del norteño Potosí era único. Los líderes de afuera (antiguos mineros, activistas del MNR), al parecer no interactuaban con ninguno de los líderes de adentro, sino permanecían ajenos a las estructuras orgánicas del *ayllu.* Sin embargo, la agitación del sindicato expresó un movimiento espontáneo de campesinos del *ayllu,* quienes diariamente soportaban el estilo colonial de opresión étnica de los habitantes de las aldeas tradicionales.[10]

Así, cierta actividad de los sindicatos encontró resonancia entre los campesinos del *ayllu,* pero las políticas del MRN hacia las comunidades indígenas nunca permitieron que una relación entre el *ayllu* y el sindicato campesino se desarrollara independientemente. En cambio, el MRN prefirió el tipo de sindicalismo campesino que podía manipular fácilmente. El *ayllu* como el otro, nunca podría ser aceptado

por la ideología dominante de 1952.[11] Tocaría a la siguiente generación plantearse de nuevo estas preguntas sobre el campesino y el obrero, lo rural y lo urbano, lo indígena y la sociedad boliviana.

El movimiento Katarista

A finales de los años sesenta e inicios de los setenta del siglo xx, surgió un movimiento entre el pueblo Aymará que se hizo conocer como *Katarismo* (Tupac Katari, un líder indígena que organizó la sublevación contra los gobernantes españoles en 1871) y ya a finales de los años setenta, principios los ochenta, el *Katarismo* se había convertido en una corriente muy importante. Cierto número de hilos entrelazados vinieron a caracterizar y dar una especificidad a este movimiento: (1) su arraigo en la memoria histórica de las rebeliones anteriores del pueblo Aymará; (2) su comienzo en las ciudades y su subsiguiente desarrollo de una relación urbano rural en los Aymará; (3) la activa participación de la juventud, que sirvió como catalizador para el posterior desarrollo del movimiento; (4) su reto a los viejos sindicatos, ganando un importante sector del campesinado fuera del pacto campesino-militar, que había servido como fuerza reaccionaria para el gobierno, y formado un sindicato campesino radical a nivel nacional, con vínculos tanto con la cultura indígena como con otros trabajadores; (5) el resurgimiento de una alianza obrero-campesina, al resultar estos sindicatos campesinos la base para una unidad activa con la clase obrera, en particular con los obreros mineros; (6) su formación de partidos políticos Katarista. Pero, a pesar de estos hilos revolucionarios, es necesario indagar acerca de la posterior voluntad del *Katarismo* para aliarse con el neoliberalismo, mientras este llevó a cabo su labor destructiva dentro de Bolivia.

Este movimiento tuvo sus orígenes en la ciudad, lo cual lo hace diferente a los movimientos indígenas anteriores. Como en muchos otros países latinoamericanos, en la última mitad del siglo xx, se produjo una migración masiva hacia las ciudades que reflejaba algunos cambios ocurridos en Bolivia después de 1952. La reforma de la tierra y la mejor escolarización rural habían propiciado el movimiento a los espacios urbanos. El censo de 1976 indicó que el 25 % de la población de La Paz estaba compuesta por emigrantes Aymará del altiplano y los valles de los alrededores. Pero cuando las personas Aymará-parlantes nacidos en la capital fueron incluidos, la cifra alcanzó el 48 %. Otras ciudades del altiplano también experimentaron un crecimiento de su población indígena. Dos fenómenos quedaron manifestados: Por una parte, la mentalidad colonial y racista entre los estratos criollos de la población continuó expresándose contra los Aymará urbanos, aún en la sociedad post-revolucionaria. Por la otra, los Aymará encontraron nuevas maneras de solidificar su existencia indígena: se establecieron centros culturales; su memoria colectiva de las rebeliones anteriores contra el poder colonial resultó un hilo unificador importante; se transmitieron programas de radio en Aymará, de alcance tanto para el altiplano como en las ciudades.

Un nuevo estrato de la población resultó activo –la juventud–. Particularmente, "a finales de los sesenta, en una escuela secundaria pública en la ciudad de La Paz, un grupo de estudiantes Aymará, hijos de los residentes de la provincia de Aroma, formaron un grupo de estudio llamado 'El movimiento 15 de noviembre,' en honor a la fecha de inmolación del indio rebelde del siglo XIX, Julián Apaza (Tupac Katari)."[12] Varios futuros activistas en el movimiento Katarista surgieron de este grupo. "Más que nada, este puñado de estudiantes creó una identidad basada en sus propias experiencias como campesinos y Aymará frente a los retos de la ciudad."[13]

En los centros culturales y de estudio de las escuelas, en la universidad, y en la comunidad urbana, comenzó un deseo de promover el estudio de las luchas anticoloniales (una memoria histórica colectiva), el establecimiento de programas de radio en Aymará y el establecimiento de vínculos con los pueblos indígenas a lo largo de toda Bolivia.

Al mismo tiempo, comenzó a aparecer un nuevo grupo de jóvenes activistas campesinos post Barrientos. La Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia, estrechamente vinculada durante los años de Barrientos con el Pacto campesino-militar, sufrió una reorganización. (El General Barrientos se hizo presidente en 1964, y formó un pacto para ganar y controlar al campesinado, incluyendo el uso de la milicia campesina contra los obreros mineros). Surgió entonces la posibilidad de un movimiento sindical campesino de diferente tipo. En el Sexto Congreso Nacional Campesino de 1971, en Potosí, los viejos defensores de Barrientos fueron vencidos y surgió una nueva generación de líderes. Los jóvenes en el altiplano, una parte de la generación posterior a 1952, eran "el producto de la reforma de la tierra, la instrucción campesina, el servicio militar y la nueva economía de comercio."[14] Pero a diferencia de los valles de Cochabamba, donde los campesinos arrendatarios se incorporaron a los sindicatos campesinos del MNR, patrocinados por el gobierno, en el altiplano los jóvenes Aymará se conectaron más estrechamente con las estructuras de las comunidades indígenas.

Un nuevo tipo de nexo urbano rural comenzó a aparecer a través de la lengua Aymará, la historia y las más recientes experiencias indígenas urbanas con los jóvenes de la ciudad y en el altiplano, como catalizadores: "La creciente interacción entre el movimiento cultural de los indios en la ciudad y el movimiento sindical a nivel de base de las zonas rurales del altiplano va a explicar el éxito inicial del programa Katarista."[15]

A mediado de este proceso, comenzó la feroz dictadura de Banzer. A pesar de lo difícil que fueron esos años, ellos no detuvieron, sino al final estimularon el desarrollo del Katarismo. De nuevo Rivera apuntó:

> En los primeros años del gobierno de Banzer, el movimiento Katarista resultó un vínculo real entre los Aymará que vivían en el campo y aquellos en las ciudades, lográndose una compleja corriente de influencias ideológicas en dos direcciones. Consecuentemente, no es sorprendente que surgieran propuestas para la

> reafirmación de la identidad indígena y la defensa de su cultura, al lado de otras para la modernización de la técnica de cultivos, por ejemplo.[16]

En 1974 la dictadura de Banzer instituyó un programa económico represivo. Miles de campesinos en Cochabamba respondieron, iniciando un bloqueo de caminos en numerosos sitios. Un bloqueo en Tolata fue escenario de una gran masacre, *la masacre del valle,* cuando alrededor de 100 campesinos manifestantes fueron fusilados por el ejército. Los campesinos Aymará, quienes no habían estado inicialmente en la manifestación tomaron la iniciativa de protestar por los muertos.

Esto no fue un momento accidental, sino parte importante de un movimiento campesino en auge, en particular en el altiplano. En 1973, los Kataristas habían emitido su primer documento público, el Manifiesto Tiwanaku, firmado por dos centros culturales importantes –una asociación de maestros campesinos y otra de estudiantes campesinos–. Los autores comenzaron:

> 'Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre.' Nosotros, los campesinos Quechua y Aymará, como aquellos otros pueblos indígenas del país, decimos lo mismo. Nosotros sentimos que somos explotados económicamente y cultural y políticamente oprimidos. No ha habido una integración de culturas en Bolivia sino una super imposición y dominación y hemos quedado en el peldaño más bajo y explotado de la escala social.[17]

Los grupos indígenas señalaron que las políticas de desarrollo del estado ignoraban sus propios puntos de vista y que su cultura no había sido respetada, "Nosotros somos forasteros en nuestro propio país", apuntaron, y llamaron a la constitución de un poderoso y autónomo movimiento campesino. Ellos demandaron independencia no sólo de parte de los partidos derechistas, sino de todos aquellos de la izquierda que "no reconocen a los campesinos como dueños de su propio destino." Este manifiesto cimentó la influencia creciente del katarismo en el altiplano.

Enfrentados a las medidas represivas del régimen de Banzer, incluso la suspensión de los partidos políticos y los sindicatos en noviembre de 1974, los Kataristas continuaron organizando sus actividades. Los pequeños sindicatos locales a nivel de la comunidad, permanecieron activos, con su papel de estar unidos a la vida de la comunidad en la organización de la producción, el ciclo ritual, y el funcionamiento de las escuelas. Ellos se habían desarrollado mucho más allá de las actividades usuales de los sindicatos.

Mientras la dictadura comenzó una campaña para reorganizar a los sindicatos campesinos de arriba abajo, los activistas campesinos jóvenes en el movimiento Katarista continuaron sus actividades sindicales y políticas desde la base, ganando en influencias a lo largo del camino:

> Durante 1976, los Kataristas asistieron a varios eventos universitarios y laborales como representantes de una nueva tendencia orientada a la protesta dentro del movi-

miento campesino. Ellos asistieron al congreso de mineros de Corocoro y apoyaron la huelga minera de junio de 1976, ayudando a organizar los abastecimientos para los centros mineros bajo el asedio del ejército. Después de la huelga minera, Banzer realizó una brutal escalada represiva contra el movimiento popular y varios líderes Kataristas fueron enjuiciados, hechos prisioneros y forzados a abandonar a Bolivia.[18]

Cuando el régimen de Banzer se vio finalmente forzado a abrir un espacio político y en noviembre de 1977 anunció elecciones generales, el movimiento comenzó a florecer. Los Kataristas fueron capaces de tomar el control de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) y le añadieron el nombre de Tupac Katari. En los meses siguientes, convocaron a varios congresos en otras provincias y departamentos, desarrollando aún más el movimiento. El pacto campesino militar estaba siendo desafiado activamente.

Dentro del movimiento Katarista surgieron interrogantes sobre la dirección del movimiento, particularmente si éste debía estar orientado más hacia la eliminación de la opresión y la discriminación racial, o hacia futuras relaciones con las organizaciones izquierdistas y los partidos políticos existentes, surgiendo de ese modo un gran número de divisiones.

Al mismo tiempo, los Kataristas intentaron extenderse al movimiento de los trabajadores, la Central Obrera Boliviana (COB). En 1979, ellos fueron invitados a asistir al 5to. Congreso Nacional de la COB, el primero desde 1971 con la dictadura de Banzer. Previo a este, un Primer Congreso de Unidad Campesina, auspiciado por la COB, había sido ya organizado. Aquí fue organizada la *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), con los Kataristas como el integrante más destacado. Su declaración socialista apuntó:

> Nosotros, los Aymará, Quechua, Camba, Chaàco, Chiquitano, Moxo, Tupiguaraní y otros campesinos somos los legítimos dueños de la tierra. Nosotros somos la semilla de la cual Bolivia nació y estamos exiliados en nuestra propia tierra. Nosotros queremos recobrar nuestra libertad, de la cual hemos estado privados desde 1492, para recuperar el valor que le corresponde a nuestra cultura, con nuestra propia personalidad y ser sujetos y no objetos de nuestra historia.

La CSUTCB se hizo parte de la COB. Fue aquí que comenzaron a darse pasos concretos para reformar la alianza obrero-campesina. Un líder Katarista, Marcial Canaviri, escribió sobre este período:

> Después del congreso, los obreros y mineros comenzaron a ir al campo, es decir, a visitar a sus hermanos en casa. Esto no había sucedido en años, las únicas visitas habían sido por los militares quienes controlaban o más aún, en misiones punitivas. Esta vez los visitantes eran miembros de su propia clase, quines discutían los problemas sociales que en cierta medida eran comunes para ambos, los campesinos y los obreros. El Katarismo muy claramente desempeñó aquí su papel.[19]

Él habló de un visitador a Achacachi, quien habló en un mitin:

> Ellos lo hicieron hablar Aymará porque él había comenzado a hablar en español y estaba usando palabras que eran un poco elaboradas para los campesinos que en ocasiones no entendían. Ellos le chiflaron hasta que él les habló en Aymará. Y entonces ellos entendieron que él estaba identificado con la causa del movimiento campesino y gritaron: '¡Viva Tupac Katari!' '¡Viva la COB!' De ese modo la alianza obrero campesina fue sellada con acontecimientos reales, en la práctica, en la vida real.[20]

No pasó mucho tiempo para que la alianza obrero campesina se probara en la práctica. Un golpe de estado de breve duración, fue iniciado por el Coronel Natusch Bush el 1ro de noviembre de 1979. La COB llamó a una "huelga general y cierre de caminos." Fue tan grande la presión desde abajo, que el golpe solamente duró 16 días. Los campesinos en noviembre y diciembre organizaron barricadas espontáneamente. Las unidades campesinas ocuparon las mayores carreteras de la red nacional de carreteras. Nuevamente, Rivera citó el reporte del líder katarista, Canaviri:

> Nosotros, los campesinos, estudiamos a fondo la situación y llegamos a la conclusión de que en cualquier posible negociación, ella no traería beneficios para los campesinos y la única solución era el cierre de carreteras... Cuando la COB se enteró de las noticias, algunos líderes incluso se rieron y no creyeron que nosotros fuésemos a llevar a cabo tal bloqueo de carreteras... Los líderes fueron a todas las regiones a decir a sus miembros de base sobre la devaluación de la moneda y la determinación del FDTCLP-TK y la CSUTCH a tomar posición contra el gobierno, contra la devaluación. Las noticias se diseminaron de boca en boca y de comunidad en comunidad, inmediatamente se organizaron reuniones, las noticias se dispersaron de un vecindario a otro y en pocos días el bloqueo de caminos era una realidad, un hecho que se convirtió en hito en la historia de Bolivia, un tipo de participación campesina que nadie había previsto.[21]

La alianza concreta de obreros y campesinos fue vista nuevamente en la resistencia popular del golpe de García Meza en julio de 1980. En varias áreas mineras se formaron milicias obrero-campesinas para intentar contener el ataque militar. El líder minero de la COB, Filemón Escobar, relató sus experiencias en la mina Siego XX:

> Alrededor de 3 000 campesinos habían llegado en respuesta a la petición de la radio minera a defender el distrito. Comunidades enteras de campesinos vinieron del norte de Potosí. Podíamos verlos desde las colinas de Juan del Valle, dado que llevaban antorchas. Las antorchas avanzaron lentamente hacia el centro de la batalla desde todas partes. Era conmovedor ver como aquellas legiones de campesinos marcharon por el distrito. Aquella noche fue 'la noche de las antorchas,' anunciando la marcha de los campesinos en ayuda de sus hermanos mineros.[22]

Rivera concluyó:

> La ocupación por los campesinos indígenas de las mismas trincheras que las masas de mineros, normalmente aisladas provocó un profundo impacto psicológico. Y como demostración espontánea y voluntaria, reveló también un cierto cambio en la actitud de los mineros y de los indios sobre sus relaciones mutuas y con otros grupos de la sociedad. Es probable que la propaganda ideológica de la Confederación Katarista y de la CSUTCB referente tanto a la necesidad de una alianza con los obreros como para defender las formas indígenas de organización y sus características culturales ayudara al *ayllus* del norteño Potosí a estar más deseoso por buscar lazos espontáneos con los sindicatos mineros. Es también probable que ayudaran mucho las demandas campesinas por el respeto y el cambio rotundo en su actitud hacia los trabajadores, personificadas en las relaciones CSUTCB-COB.[23]

A pesar de este restablecimiento prometedor de elementos de una alianza obrero-campesina, ello fue sólo un comienzo y hubo otros factores presentes que lo forzaron en una dirección diferente. Lo más destacado era la situación económica, en la cual dos corrientes interrelacionadas estaban teniendo lugar: (1) El declinar del carácter central de la minería, en especial el decrecimiento en la producción de las minas racionalizadas a través de la corporación del estado, COMIBOL, y como resultado, la disminución en el número de mineros, particularmente de los sindicatos del gremio en funcionamiento. Al mismo tiempo, el porcentaje de las minas privadas se fue haciendo cada vez mayor en el total de minas en Bolivia. (2) La imposición entre 1984-1985 de una agenda neoliberal en toda su extensión, comenzando con la destrucción de los sindicatos de obreros mineros. (Ver la sección, "El estado capitalista de Bolivia en la época del neoliberalismo: Trabajar para destruir a los mineros y la herencia de 1952", en el capítulo 9, "La teoría del capitalismo de estado en América Latina.")

Una vez que el espinazo de los sindicatos obrero-mineros fue roto con los despidos masivos y los disparos, y la minería estatal fue aún más privatizada, y las posibilidades reales de una alianza obrero campesina como fuerza a ser reconocida, se desvanecieron.

El movimiento Katarista estaba bajo la influencia de varias fuerzas diferentes tanto externas como internas. Tal como lo mencionamos antes, el movimiento se dividió en: si tener relaciones con diferentes partidos políticos, o ser estrictamente un movimiento indígena. Posteriores divisiones ocurrieron dentro de cada tendencia. Xavier Abo registró no menos de una docena de grupos Kataristas a un mismo tiempo.[24]

No todos los cambios fueron fraccionamientos. Nuevas organizaciones indígenas, incluyendo la primera en las tierras bajas tropicales del oriente boliviano, fueron evolucionando. El aniversario 500 del descubrimiento de América por Colón fue celebrado y protestado a lo largo de movilizaciones masivas. Donde la ideología del MNR, en el período posterior a 1952, fue la de tratar de hacer la dimensión indígena

invisible, el período final de los años ochenta y los noventa, vio el crecimiento de una conciencia de los conceptos de pluriculturalismo y la multietnicidad, así como el planteamiento de la cuestión de Bolivia como una sociedad plurinacional –todos los conceptos que habían sido denegados tanto antes como después de la revolución de 1952.

Ahora, sin embargo, la etnicidad estaba siendo planteada al mismo tiempo que el componente de clases, en particular como se había visto en la lucha de los mineros, estaba resultando más fragmentado bajo la embestida del neoliberalismo. No solo los hechos económicos, sino una ofuscación ideológica estaban en juego. Sin estar arraigado en el concepto de clases tanto como en el de etinicidad, el movimiento Katarista estaba experimentando una fuerte tormenta ideológica, en especial a la del neoliberalismo. Así, cuando en 1993 fue hecha la promesa de la candidatura vice-presidencial por el MNR al líder indígena Víctor Hugo Cárdenas, del movimiento Katarista MRTKL, ésta fue aceptada. Esto ocurrió aun cuando el candidato presidencial por el MNR era Sánchez de Lozada, el arquitecto de la camisa de fuerza del neoliberalismo, que había despedazado a los mineros y supeditado a Bolivia a las demandas de ajustes estructurales de la comunidad inversionista internacional. En una problemática formulación, Xavier Albo escogió llamar a esto "La sorpresiva y atrevida alianza entre Aymarás y neoliberales en Bolivia." Sí, Cárdenas fue capaz de hacer su discurso inaugural en diversas lenguas indígenas, pero las políticas económicas que el MNR estaba siguiendo era todo, menos que colectivistas y comunales.

Bolivia, como Ecuador se enfrenta a la interrogante: ¿Qué sentido tiene un estado plurinacional en la época del capitalismo neoliberal?

C. Rigoberta Menchú: La resistencia y la rebelión en Guatemala

> Participando... en primer lugar como india, y después como mujer, como campesina, y como cristiana en la lucha de todo mi pueblo.
> Lo fundamental es que nuevas formas de autodefensa siempre surgen. Nuestro pueblo vive en una permanente resistencia. Resistencia que no ha venido sólo de los conflictos más recientes, nosotros siempre hemos defendido nuestros valores tradicionales. Pero estamos también pensando sobre nuestro futuro.
>
> Rigoberta Menchú
> *El retorno de los indios*

El pensar y el hacer

El título original en español del libro de Rigoberta Menchú *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia,* señala exactamente la dimensión crucial que aparece a lo largo de su trabajo en la niñez y de sus actividades como joven mujer indígena en el movimiento revolucionario de Guatemala.[25] Es sobre su pensamien-

to, el desarrollo de sus ideas acerca de la liberación, el crecimiento de su conciencia sobre el cambio social y los pueblos indígenas.

Las palabras de Rigoberta Menchú manifiestan con frecuencia un movimiento en dos direcciones entre el pensamiento y la experiencia: "muchas cosas sobre las que pensar", "mis ideas cambiaron completamente; así se me ocurrieron muchas ideas." En este sentido, ella cuenta una historia sobre su padre en una reunión con el pueblo indígena. Él habla del hecho de que la cabeza del hombre "No sólo servía para el sombrero, sino que servía para pensar todo lo que la comunidad tiene que hacer, para lograr un cambio, y mediante ese cambio, provocar otros cambios en la sociedad a todos los niveles."[26]

Menchú relaciona estas expresiones sobre la relación entre el hacer y el pensar, con para sus propias actividades: desde el trabajo con mujeres de otras aldeas que habían sufrido violación por parte de los soldados ocupantes, hasta tratar de sobreponerse a las dificultades de comunicación entre los pueblos indígenas de diferentes grupos, participar como catequista en su comunidad, y organizar el Comité por la Unidad Campesina.

La individualidad y la especificidad de la vida de Rigoberta Menchú como ella lo relata es al mismo tiempo una expresión de universalidad. Sus palabras de apertura muestran su conciencia de esta yuxtaposición de lo individual y lo universal: "Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola, ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que quisiera enfocar. ... Mi situación engloba toda la realidad de un pueblo."[27]

La suya es una experiencia personal que abarca dentro de ella una multiplicidad de dimensiones: su trabajo de niña en las fincas y como sirvienta en la Ciudad de Guatemala, las luchas por la tierra de su familia, su labor con las mujeres de otras aldeas, su participación en el Comité de Unidad Campesina (CUC), y la organización de varias comunidades indígenas.

Una multiplicidad de dimensiones

Un capítulo es titulado "Una trabajadora agrícola de ocho años de edad" y comienza con "Y así es cuando a mí me nació la conciencia." Menchú trabajó de niña en una finca cafetalera, batallando por recoger 35 libras de café al día por veinte centavos. Más tarde, laboró recolectando algodón, y después como criada en la Ciudad de Guatemala. "Yo empecé a analizar mi niñez y llegaba a una conclusión: que yo no tuve niñez. No tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada."[28]

La decisión de abandonar su pueblo y trabajar en otras comunidades está ligada a su dimensión como mujer. Por tal razón pretende trabajar con mujeres en otros pueblos que han sufrido violaciones y abusos de manos de los soldados ocupantes.

Cuando Rigoberta Menchú describe las condiciones en las fincas, destaca que, además de la explotación, está el hecho de que mientras existen medios de comunicación en su propio pueblo, en las fincas hay enormes barreras de comunicación entre los grupos indígenas de diversos lugares. Otra de las barreras es la intensidad y la duración del trabajo:

> No podíamos relacionarnos. Bueno, también limitaba nuestra relación, el trabajo, pues, ya que nos levantábamos y desde las tres de la mañana, empezábamos a trabajar. Peor si es en corte de algodón ya que el algodón no abunda en peso, abunda en cantidad. Entonces, tempranito está muy fresco el tiempo y al mediodía es igual si nos estuvieran metiendo en un horno, hace mucho, mucho calor y eso hace porque desde la mañana estamos metidos en el trabajo. A mediodía comemos rato, y sólo pan, el mediodía empezamos a trabajar otra vez hasta la noche. Entonces, no teníamos mucho tiempo, para relacionarnos a pesar de que pertenecemos a una comunidad.[29]

La segunda gran barrera fue el hecho de que los pueblos indígenas de diferentes grupos hablaban diferentes lenguas:

> Eso es lo que nos duele mucho, a los indígenas, porque cuando estamos juntos, pues, precisamente estamos en una comunidad del mismo lugar, pero cuando no movilizamos en las fincas nos encontramos con indígenas –ya que todos los trabajadores que están en las costas, en cortes de café, ya sean estables en las fincas, o que emigran a las fincas, son indígenas– pero que son de otras etnias y hablan otras lenguas. Eso es muy difícil para nosotros porque las barreras idiomáticas no permiten el diálogo entre nosotros mismos, los indígenas. Sólo entendemos a la gente de nuestra etnia o de nuestro grupo, pues, no hablamos el castellano y tampoco hablamos otras lenguas entonces, eso precisamente, por más que uno quisiera acercarse de otro grupo de gente, no permite, pues, el diálogo. Y, únicamente, lo que hacíamos en las fincas es seguir celebrando nuestras costumbres y todo, pero no nos entendemos. Es igual que si estuviéramos hablando con una gente extranjera.[30]

Más tarde, Rigoberta Menchú toma la decisión de estudiar no sólo español, sino también tres lenguas indígenas para ir con su Quiché: Mam, Cakchique y Tzutuhil:

> [M]e encontré de nuevo con las barreras idiomáticas. No nos entendíamos y a mí me daba tanta ternura de querer platicar con toda la gente, de tomar como a mi madre a muchas mujeres. Pero no podía hablar con ellas porque no me entendían y tampoco yo las entendía. Entonces yo dije, no es posible seguir así, aquí tenemos que trabajar para que la gente entienda a su gente; para que pueda platicar con su misma gente.[31]

Siempre, Menchú quiere saber los problemas de otros indios. Empieza haciendo amistades con personas de otras aldeas y les pregunta por las condiciones, por la comida que ellos comían. "Yo puedo decir, no tuve un colegio para mi formación política, sino que mi misma experiencia traté de convertirla en una situación general de todo de pueblo. Me daba más alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era sólo mi problema. Que mis inquietudes de niña, de no querer ser una mujer grande, no era sólo mi problema sino que también era inquietud de todos ante la vida amarga que nos espera."[32]

Al escribir del trabajo en las fincas ella explora aún más las condiciones y el hecho de que semejante tipo de trabajo ha creado una aguda división dentro de las comunidades indígenas. "Me recuerdo cuando íbamos en el camión, es que daba ganas de quemar a ese camión para que nos dejaran descansar. Y lo que más me aburría a mí es que caminar y caminar y caminar y uno tenía ganas de orinar a veces y que no podía hacer nada porque el camión no se paraba... Se paraban mucho en el camino y no dejaban que la gente se bajara. Entonces teníamos una cólera."[33]

Mientras se considera a sí misma indígena primero, Menchú está consciente de que lo indígena no es una categoría indiferenciada y que contiene dimensiones de clase:

> El camión es de la finca, sólo que lo manejan los contratistas, los caporales. Los caporales vigilan cada grupo de gente de una cuadrilla que son cuarenta personas o más, los que aguante el camión. Cuando llegan a la finca tendrá su caporal esas cuarenta personas. Los contratistas son personas del mismo pueblo sólo que han estado en el servicio o han estado fuera de la comunidad y empiezan a tener actitudes como los mismos terratenientes. Empiezan a tratar mal a la gente y hablan bruscamente, así maltratan, se ponen gente muy mala. Entonces, de acuerdo con que se adaptan a la vida del terrateniente o a como trata el terrateniente, entonces le dan un chance en la finca. Le dan un sueldo más y le dan un puesto, pues. Están para mandar y corregir a la tropa, diría yo.[34]

Su descripción sobre las duras condiciones no le impiden a ella describir las raíces de las personas en su pueblo, en sus tradiciones, desde las ceremonias de nacimiento hasta las ceremonias de matrimonio. La cultura es una preservación de las tradiciones y una forma de resistencia en el momento presente:

> Y ahí se le hace mención a todo el sufrimiento que tiene una familia y todo donde el niño tendrá que moverse. Los padres ahí, con gran sentimiento expresan su dolor, sus penas, por qué dieron un niño más para venir a sufrir a este mundo ... cuando el niño tiene sus cuarenta días y cuando los padres hacen también el compromiso y lo integran a la comunidad. ... dicen, 'ni un terrateniente podrá acabar con todo, no los más ricos acabarán con nuestras costumbres. Y nuestros hijos, aunque sean trabajadores, aunque sean sirvientes, sabrán respetar y guardar sus secretos.[35]

Y Rigoberta Menchú continúa,

> [C]uando el niño cumple sus diez años es cuando los papás y los señores elegidos tienen la obligación de hablar con ese niño. ... Ahí es cuando precisamente se le dice al niño que no hay que abusarse de su dignidad, que los antepasados nunca abusaron de su dignidad y es cuando se les hace recordar que nuestros antepasados fueron violados por medio de los blancos y de la colonia. Pero no lo dicen como está escrito sino a través de las recomendaciones que han venido dando nuestros abuelos y nuestros antepasados. Porque la mayor parte del pueblo no sabe leer ni escribir ni sabe que existe un documento para el indígena. Pero se dice que los españoles violaron a los mejores hijos de los antepasados, a las gentes más humildes.[36]

La memoria aquí es una remembranza del pasado, que simultáneamente es un arma de lucha para el futuro, una determinada oposición a la dominación étnica, de clase y de género que ha caracterizado mucho al período desde la conquista. No es decir que antes de la conquista no habían agudas divisiones y conflictos dentro y entre las comunidades indígenas. Ni tampoco que el período posterior a la conquista no ha experimentado divisiones de clases y de género dentro de estas comunidades. La cultura puede ciertamente ser una espada que corta en varias direcciones, pero lo que quiero enfatizar es que en la realidad del momento actual, la cultura indígena en América Latina a menudo resulta un catalizador de la resistencia y de las rebeliones en oposición a las culturas dominantes.

Hacia el final de su libro, Menchú nos hace un relato que reúne la inseparabilidad de la historia y la realidad de hoy con la argamasa unificadora como es la conciencia y el impulso por la liberación:

> [E]n las escuelas hacen una fiesta cada año. Recuerdan el día de Tecún Ulmán como héroe nacional de los quiché. Pero nosotros eso no lo celebramos porque, en primer lugar, dicen los papás, que ese héroe no está muerto. Entonces nosotros no celebramos esa fiesta. La celebran los ladinos en las escuelas. Pero para nosotros es como un rechazo decir que fue un héroe, que peleó y murió, pues, lo narran en pasado. Se celebra su aniversario como lo que representó la lucha en aquellos tiempos. Pero para nosotros existe la lucha todavía y más que todo existe el sufrimiento. No queremos que se diga que eso ya pasó sino que existe hoy día, entonces, nuestros papás, no dejan que eso se celebre, porque no sabemos la realidad, aunque los ladinos la cuenten como verdadera historia.[37]

Hay un camino de doble vía entre la realidad de hoy y la historia, entre la tradición y el momento presente. La tradición se convierte en un punto de partida para la confrontación de la realidad opresiva de hoy. La realidad de hoy, con las dimensiones económicas, políticas y sociales de una cultura dominante, lo devuelve a uno a la historia indígena y a la tradición, a un fundamento diferente para

soportar y confrontar el momento presente. De ese modo, la acción cultural tradicional de una ceremonia de matrimonio nos introduce un contenido que expresa una resistencia creativa a la dominación de hoy:

> [Las parejas en la ceremonia matrimonial] hacen nuevamente un compromiso de su ser indígena... Y hacen un poco un recorrido al tiempo de Colón, donde dicen 'Nuestros padres fueron violados por los blancos, los pecadores, los asesinos'... Después de hablar los novios, viene la explicación sobre las cosas que se ven el país ahora. Hablan también con respecto a los carros, con respecto a los baños de los ladinos, con respecto a los ricos. Es algo como para sacudir toda la situación. Por ejemplo, dicen que los ricos hasta brillan sus baños, como un traje especial y nosotros, los pobres, no tenemos ni siquiera un huequito para ir. Y que nuestros trastos de comer tampoco son iguales que los de ellos. Pero también dicen que nosotros tampoco deseamos lo que ellos tienen. Nosotros tenemos manos para hacer nuestras ollas y no las perdamos.[38]

Cada una de estas dimensiones dentro del pensamiento y la experiencia de la vida de Menchú, aparece no como una fragmentación y una insuperable barrera, sino como un esfuerzo hacia la unidad de quién es ella y qué movimiento representa en Guatemala. Su sensibilidad de pensamiento abarca dimensiones de la infancia, de mujer, las tradiciones, los campesinos, el trabajo, la religión y los ancianos.

> Muchos de nuestros ancianos han sido asesinados, lo que es una gran pérdida para nuestra cultura. Los ancianos son nuestros libros, nuestros casetes. Ellos transmiten la historia de nuestra gente. No hay ningún libro que exprese realmente la historia. A nuestra gente le ha sido negada durante 500 años su educación, su desarrollo, por lo cual el anciano es muy importante, porque ellos transmiten la cultura a nuestra gente.[39]

La resistencia indígena fue reflejada en su actitud hacia la religión. Por una parte, Menchú y muchas otras jóvenes se hicieron catequistas al llegar a ser adultas. Menchú brevemente describe a un grupo de mujeres que se organizaron alrededor de los principios cristianos. Ella habla de organizar un grupo de niños, "Era igual con los niños, enseñarles la doctrina, enseñarles algo y jugar un ratito. Había veces que organizábamos textos por medio de mis hermanos que saben ya leer, entonces leíamos un texto y analizábamos qué era el papel de un cristiano. Eso nos hacía unirnos más y preocuparnos más de la problemática de cada uno de nosotros."[40] Al mismo tiempo, había cansancio sobre la religión organizada:

> Los curas, los sacerdotes, las monjas, no han podido ganar la confianza del indígena porque hay ciertas cosas que contradicen nuestras propias costumbres. Nos dicen: 'Es que ustedes se confían, por ejemplo de los hombres elegidos de la comunidad.' El pueblo los elige por toda la confianza que le da a esa persona, ¿no? Llegan los

curas y dicen 'es que ustedes quieren a los brujos.' Y empiezan a hablar de ellos y para el indígena es como hablar del papá de cada uno de ellos. Entonces, se pierde la confianza en los curas y los indígenas dicen, 'es que son extranjeros no conocen nuestro mundo.' Así es como se pierde la esperanza de ganar el corazón del indígena.[41]

El trabajo del Comité de la Unidad Campesina

Una parte de su actividad, el trabajo con el CUC (el Comité de Unidad Campesina) sólo lo pudo describir Menchú parcialmente en su libro. Esto fue debido a la represión y una grave situación de seguridad. Después, en un artículo titulado "Tejiendo nuestro futuro: la lucha campesina por la Tierra,[42] ella y otros miembros del CUC narran la historia de la formación y desarrollo de esta organización durante unas dos décadas.

Un tema que recorre el artículo es la búsqueda de una forma o modelo de organización que pueda ser conveniente a sus necesidades. Ellos investigaron las Ligas Campesinas, pero descartaron este modelo debido a que fue organizado para defender los derechos de pequeños propietarios, mientras que los miembros de los CUC estaban sin tierra. Los sindicatos tradicionales no podrían ser utilizados, porque la ley del trabajo de Guatemala no permite el derecho a otros en los sindicatos, a los obreros en las plantaciones que no tengan un contrato de trabajo y la mayoría de los trabajadores de plantaciones eran obreros indígenas emigrantes (cuadrilleros) quienes rara vez tenían contratos de trabajo.

Un catalizador para organizar a los cuadrilleros salió de la protesta en 1977 en las montañas de la Sierra Madre en el Departamento de Huehuetenago. Trescientos mil trabajadores fueron despedidos de una mina de tungsteno en San Idelfonso Ixtahuacan. Casi todos eran Mam y dependían de esta para su subsistencia. Un visitante, experto en cooperativistas, sugirió que ellos organizaran una marcha de protesta, refiriéndose a una que había ocurrido recientemente en Argentina. Los mineros se organizaron y comenzaron una marcha de 300 kilómetros desde San Idelfonso hasta Ciudad de Guatemala. Varios activistas, que formarían el CUC un poco tiempo después, se enteraron de la marcha y comenzaron un apoyo organizativo a lo largo de la ruta –con comida y café. También organizaron una manifestación de apoyo a lo largo del camino. La compañía minera aceptó parcialmente las demandas de los mineros a lo largo de la marcha, luego de ser presionados por el gobierno, que buscaba finalizar la huelga antes de que los trabajadores llegaran a la capital. Pero los mineros entraron a la capital y escenificaron una enorme demostración en la que miles de personas tomaron parte. "Los indígenas y los ladinos, campesinos, estudiantes y trabajadores cubrieron las calles en un tremendo acto de solidaridad."[43] Esto fue una importante demostración de las posibilidades de formas exitosas de organización y alentó a los campesinos a organizarse.

En la primavera de 1978, el Comité de la Unidad Campesina fue fundado con los líderes de base de grupos en diversas regiones del país: “Nosotros llegamos a la conclusión que necesitamos consolidar nuestros esfuerzos y propusimos una organización de base amplia de miles de miembros constituidos por cuadrilleros, voluntarios, rancheros (trabajadores del año completo a menudo conocidos por ladinos o indígenas ladinizados), rentadores, artesanos, y vendedores –indígenas, así como ladinos, hombres, así como mujeres.” Sin embargo, abrumadoramente indígenas, “comenzamos a ver la necesidad de diferenciar entre los ladinos que eran explotadores y aquellos ladinos que eran compasivos con nuestra lucha o que estaban en condiciones similares a las nuestras.”[44]

El 1 de mayo de 1979, el CUC participó abiertamente en la marcha por el día de los trabajadores en Ciudad de Guatemala, la cual contó con la participación más grande de pueblos indígenas en la historia moderna de Guatemala. El CUC formó parte de las protestas, marchas y peticiones. Ellos comenzaron un “periódico del pueblo” clandestino, *De Sol a Sol,* y emprendieron una campaña de alfabetización que “alentó discusiones entre los pobres sobre nuestra situación y las maneras de cambiarla.”[45]

Entretanto, el gobierno incrementó sus tácticas represivas, incluidas las torturas y los asesinatos. Los primeros años de los ochenta, fue un período complejo. El ejército asesinó brutalmente a pobladores indígenas, a obreros ladinos y estudiantes que ocuparon la Embajada de España. En total, 39 personas murieron en esta masacre.

El CUC continuó la organización en las áreas rurales, llevando a cabo batallas laborales en las plantaciones de la costa sur. La demanda fue por una elevación de los salarios en los campos de caña. Una oleada de huelgas se esparció, de modo que después de una semana, sesenta plantaciones estaban en huelga, más tarde las refinerías de azúcar de caña también se unieron y, al final también los obreros, principalmente las mujeres de los campos de algodón. “A finales del mes, más de 80 mil personas a lo largo de la costa sureña estaban en huelga con las mujeres, con sus machetes en mano, dirigiendo el camino.”[46] El gobierno decidió negociar y ofrecer un salario diario mínimo de Q 3,20 en las plantaciones y el CUC aceptó la oferta.

> La significación de la huelga no estuvo sólo en el número de obreros movilizados, sino también en el cambio cualitativo en la lucha popular. La combatividad de los huelguistas –enfrentando al ejército, la policía y las fuerzas armadas paramilitares de los propietarios– y la participación de los indígenas como baluarte del movimiento, fue trascendental para el movimiento popular de Guatemala. El machete, una herramienta usada normalmente para ganarse la vida, se convirtió en un símbolo de defensa de la vida. Por primera vez, el cuadrillero, quien fue visto con anterioridad como un servil peón en las plantaciones del dueño, se despojó del rol de rompehuelgas y se unió completamente a la lucha de clases.[47]

Una magnitud decisiva de la lucha, que el CUC fue capaz de manifestar, fue la interacción entre las clases y la etnicidad: cómo se unen la dimensión indígena y de clases, cómo puede la división entre indígenas y ladinos, al menos de modo parcial,

ser superada en las luchas laborales, incluyendo las luchas campesinas en el campo. Las huelgas campesinas, las manifestaciones y las ocupaciones de tierra, han significado repensar la dimensión campesina como sujeto de la revolución. Para Guatemala y gran parte de América Latina, el concepto de clases abarca a los campesinos tanto como a los obreros. De hecho, en la práctica era a menudo un mismo individuo quien era hoy un obrero, un campesino, un luchador para sobrevivir en una parcela diminuta de tierra, tal y como las mujeres y los hombres trabajaban a veces en el café, en el azúcar, y en las fincas de algodón, en otros tiempos en la ciudad, y otros todavía en su propia tierra.

La respuesta del gobierno fue una mayor represión. Una política de "tierra quemada" fue iniciada intentando aplastar al movimiento popular, asesinando a sus líderes y forzando a un millón de guatemaltecos a buscar refugio fuera del país o a esconderse en las montañas. "De aproximadamente unos 30 compañeros que habían fundado la organización en 1978, en esos momentos, no más de seis habían sobrevivido."[48]

Fue en este período que un aluvión de campesinos indígenas comenzó a unirse a las fuerzas guerrilleras, especialmente al Ejército Guerrillero de los pobres. Por primera vez en la historia reciente de Guatemala fueron los pueblos indígenas, y no los ladinos, los que determinaron la dirección de la lucha. Era un desafío no sólo dirigido al gobierno y su ejército asesino, sino también a la izquierda para repensar su concepción de cambio social.

Rigoberta Menchú y los miembros de el CUC describen el período desde mediados de los años ochenta hasta la primera parte de los noventa como un período en el cual, luego de cuatro años de ser incapaz de funcionar, el CUC comenzó de nuevo a organizarse. A finales de los ochenta el CUC pudo funcionar un poco más abiertamente. Hubo una lenta reconstrucción del movimiento popular. Al mismo tiempo la represión del gobierno no finalizó. El artículo sobre el CUC finaliza con la conversaciones de paz entre el gobierno y las URNG (las fuerzas guerrilleras) que logran un Acuerdo Básico para la Paz.

En el período comprendido a partir de estos acuerdos, se ha reducido la violencia, pero no han ocurrido cambios reales en la estructura social dividida en clases, sexista, racista de Guatemala. La cuestión fundamental de la tierra permanece aún sin resolver.

Lo que sí ha cambiado en estas tres últimas décadas es la conciencia de los pueblos indígenas en Guatemala. Ellos rechazan ser simplemente otros para el gobierno dominante y los intereses foráneos. Dentro de esta conciencia creciente está el poder del recorrido vital de Rigoberta Menchú, sus sueños:

> Tiempos eran en que yo no me dormía pensando como sería después. Y cómo sería si todos los indígenas nos levantáramos y les quitáramos la tierra y la cosecha y todo a los terratenientes. Sería que nos matarían con armas. Hacía grandes sueños. Claro, mis sueños no fueron vanos. Mis sueños llegaron cuando nos organizamos todos. Los niños tenían que ser como gentes adultas. Las mujeres teníamos que

actuar como mujeres de la comunidad, junto con nuestros padres, con nuestros hermanos, con nuestros vecinos. Todos, todos, nos teníamos que unir.[49]

En una conferencia en Detroit, Rigoberta Menchú expresó el sentido de lucha de otro modo:

En la lucha en Guatemala, está muy claro que la participación de los pueblos indígenas es muy amplia y muy masiva. Pero además de eso es muy importante entender que muchos, muchos pueblos indígenas se han convertido en nuestros líderes. Nosotros creemos que si queremos garantizar nuestro futuro, tenemos que estar presentes en la lucha, no sólo físicamente, sino con nuestras ideas. Creemos que los indígenas garantizarán su futuro sólo cuando tengan el derecho a su opinión, porque hay muchas personas que no ven a los indios como muy políticos, como muy envueltos con la lucha. Así, nuestro futuro se garantiza por el hecho de que aunque la guerra es muy mala, y que la lucha es muy dura, nosotros estamos participando con nuestras ideas y nuestras opiniones. Nosotros creemos con algunos líderes indígenas que nosotros nunca garantizaremos nuestro futuro de esa manera. Debe haber muchos líderes, y nosotros hemos logrado esto. Nosotros luchamos por la vida, contra la desnutrición, contra el hambre, la pobreza. Pero además de eso, nosotros tenemos nuestras propias demandas que son parte de esta lucha. La segunda demanda principal de los indígenas es el derecho a nuestras culturas, proteger nuestras culturas, porque sin esto no habrá ninguna nueva sociedad. Yo estoy hablando, claro, sobre el futuro, nuestro gran sueño que es, claro está, tener una vida con bastante comida, sin hambre, pero también el derecho para desarrollar nuestra propia cultura. ¿Por qué no? Yo pienso que éste es un rasgo único de la lucha guatemalteca. Nosotros somos el 60 ó 65 por ciento de la población de Guatemala, y naturalmente, en la lucha somos mayoría. Ha sido muy difícil unir nuestra lucha, pero lo hemos hecho. Estamos presentes en la lucha, derramando nuestra sangre.[50]

Lo que el trabajo de Rigoberta Menchú ayuda a ilustrar es que la magnitud de la cultura para los pueblos de la América indígena no se presenta a sí misma en un recipiente herméticamente sellado, inalterado desde la era precolombina. La cultura no es estática, sino está continuamente emergiendo y evolucionando en respuesta al despliegue de los momentos históricos. Hablar de una cultura de la resistencia no es decir que toda cultura es contemporánea. Significa decir que las tradiciones y la memoria histórica llegan a ser re-creadas, re-utilizadas bajo el impacto del momento presente. Este es el proceso que da una nueva vida y significado a los aspectos de la cultura indígena. Ante la barbarie del genocidio absoluto, o de una asimilación que reduzca al otro a la curiosidad y a la desaparición eventual, la cultura indígena no puede sino tomar la forma de la resistencia y la sublevación si va a sobrevivir.

En el proceso de resistencia la cultura misma se hace más profunda, tomando una magnitud y significado nuevos. La cultura no permanece simplemente estática,

como una "tradición folklórica" en peligro de extrema mercantilización y cosificación. En su lugar, sus raíces en la América Latina de hoy significan el crecimiento de dimensiones que comprenden la clase social, el género y la edad dentro de las vidas de los pueblos indígenas. A veces, la cultura comprende la invención o reinvención de las tradiciones, la respuesta a la realidad actual de hoy, así como a mucho del período posterior a la conquista.[51] Existen nexos fundamentales entre la cultura y la resistencia que continúan siendo manifestaciones hoy en día.

Notas

1. La descripción del levantamiento está basado primariamente en materiales de Kintto Lucas, *La rebelión de los indios* (Quito, Ecuador: Abya-Yaba, 2000). Hay edición en inglés: *We Will Not Dance on Our Grandparents' Tombs–Indigenous uprisings in Ecuador* (London: Catholic Institute for International Relations, 2000), y de *Boletín ICCI "RIMAY"*, una publicación mensual del *Instituto Científico de Culturas Indígenas,* Quito. [http://icci.nativeweb.org/boletin]. El *Boletín ICCI* fue de un valor inestimable para el desarrollo de otras partes de la sección dedicada al Ecuador en este capítulo.
2. Yo me siento endeudado con el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui, incluyendo su *"Oppressed but not Defeated" Peasant Struggles among the Aymara and Quechwa in Bolivia, 1900–1980 (Oprimidos pero no derrotados. Las luchas campesinas entre los Aymara y los Quechua en Bolivia, 1900-1980).* Génova, Suiza: United Nations Research Institute for Social Development, Report No. 85.1, 1987, y por los materiales en esta sección. Lo citado se corresponde con *"Oppressed but not Defeated",* p. 102.
   Otro pensador social boliviano, Xavier Albo, contribuyó a mi comprensión de la realidad indígena boliviana. Ver particularmente su "From MNRistas to Kataristas to Katari", en *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Century,* ed. by Steve J. Stern, Madison: University of Wisconsin Press, 1987, y "And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberal in Bolivia" en *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America,* ed. by Donna Lee Van Cort, New York: St. Martin's Press, 1994.
3. Rivera, *Oppressed but not Defeated",* p. 48.
4. Ver "The Birth of a Worker-Peasant Alliance", en Peter Hudis, "Dialectics of Revolution in Bolivia, 1952-64", Tesis de Maestría, California State University, Los Angeles, Latin America Studies, December, 1986.
5. James M. Malloy, *Bolivia: The Uncompleted Revolution,* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1970, p. 89.
6. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 80.
7. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 81.
8. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 81.
9. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 1.
10. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* pp. 89, 90.
11. En el capítulo 7, está desarrollado esto sobre los escritos de Marx sobre las *mir* rusas. Un estudiante de la revolución de 1952 ha escrito:
    Debe notarse que hay varias diferencias entre el mir como lo analizó Marx y las instituciones comunales bolivianas del campesinado. Marx consideró que uno de 'los únicos rasgos del *mir* como ser, es que sus relaciones sociales no estaban encadenadas por las ataduras del parentesco. Marx escribió que 'el tipo hacia el cual la comunidad rusa está, es que es emancipada de esa atadura estrecha.' Marx consideró esto como un rasgo positivo, puesto que mientras sean más débiles los lazos de parentesco dentro de la

comunidad, será más probable que los campesinos estén deseosos de formar alianzas con aquellos que estén fuera de su comuna particular, tales como el proletariado. Esto era de tremenda importancia para Marx, ya que él vio un levantamiento general que une a los campesinos y a los proletarios, como la condición necesaria para emancipar al campesinado. Las comunidades bolivianas, por otro lado, están caracterizadas por una asociación a través de la estructura del parentesco en el *ayllu.* Sin embargo el hecho de que los campesinos y proletarios en Bolivia no son dos grupos diferentes, sino un pueblo común con una herencia compartida que hace muy presente lo que estaba perdido en el *mir,* un factor positivo en fomentar los lazos entre los campesinos y los proletarios... Marx defendió que una de las fuerzas del *mir* ruso era la ausencia de ataduras de parentesco que hicieron posible para los campesinos llegar más allá de la existencia local y conectarse con otras luchas rurales y urbanas. En Bolivia, por otro lado, era precisamente la presencia de tal parentesco que une al campesinado (en la forma del *ayllu)* lo qué ayudó a consolidar al campesino con las luchas del proletariado. Esto, lejos de ser una cuestión de repetir una conclusión o de aplicar una cierta fórmula teórica usada por Marx para realidades diferentes del tiempo en que nosotros vivimos, el desafío está en re-pensar, re-crear la totalidad conceptual del marxismo de Marx a la luz de lo nuevo que ha surgido en nuestro tiempo (Peter Hudis, "Dialectics of Revolution in Bolivia, 1952-65", pp. 149, 165).

12. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 116.
13. Albo, "From MNRistas to Kataristas to Katari", p. 391.
14. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 115.
15. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 114.
16. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 116.
17. Rivera, *"Oppressed but not Defeated".* Para ver el texto completo del manifiesto, ver el apéndice 4.
18. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 125.
19. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 140.
20. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 140.
21. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* p. 141.
22. Citado por Rivera en *"Oppressed but not Defeated",* p. 143.
23. Rivera, *"Oppressed but not Defeated",* pp. 143-144.
24. Ver Albo, "And from Kataristas to MNRistas?"
25. La intensa controversia sobre la "veracidad" del relato autobiográfico de Menchú, según fue presentado en varios debates sobre David Stoll *Rigoberta Menchú y la historia de todos los pobres guatemaltecos* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1999), no es de nuestro interés. Lo que si está claro de la experiencia de diez mil indígenas guatemaltecos, es la profunda autenticidad del trabajo de Rigoberta Menchú en articular lo individual y lo universal en la historia de la opresión, la resistencia y la rebelión, a pesar de la ausencia de una precisión completa de esto o de parte de la experiencia particular que Rigoberta Menchú relata. Es la autenticidad de la experiencia de los pueblos indígenas de Guatemala la que no podemos dejar que sea oscurecida. Es la historia viva de los pueblos indígenas guatemaltecos la que demuestra la veracidad del libro de Rigoberta Menchú, y no su libro el que prueba la verdad de su vida.

    La multitud de los comentarios de parte de los deconstruccionistas y postmodernistas sobre la autenticidad del "texto" registrado de una presentación oral, así como el sentido de la literatura "testimonial", no es tampoco tema nuestro. Elizabeth Burgos Debray, en su prefacio al libro de Rigoberta Menchú, y en subsiguientes comentarios, después como consecuencia del libro de David Stoll, *(Latin American Perspectives,* vol. 26, no. 6 [Nov. 1999], 86-88), ha ofrecido un relato honesto del proceso de entrevistar a Menchú y la preparación de los manuscritos para su publicación.

    Nuestro foco de atención está en el sujeto social en Guatemala como existencia de una

unidad entre pensamiento y acción.

26. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú y así me nació la conciencia.* México: Siglo XXI Editores, 1985. p. 276.
27. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 11.
28. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 114.
29. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* pp. 60-61.
30. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 61.
31. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 190.
32. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 144.
33. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 46.
34. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* pp. 43-44.
35. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* pp. 33, 34.
36. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 34.
37. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 229.
38. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* pp. 92, 98.
39. Rigoberta Menchú. Conversatorio en Detroit, Michigan, el 25 de junio de 1985.
40. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 114.
41. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* pp. 29-30.
42. Rigoberta Menchú y el Comité de Unidad Campesina, "Faith, community and resistance in the Guatemalan highlands", *The New Politics of Survival,* New York: Monthly Review Press, 1995.
43. Menchú, *The New Politics of Survival,* p. 53.
44. Menchú, *The New Politics of Survival,* p. 52.
45. Menchú, *The New Politics of Survival,* p. 56.
46. Menchú, *The New Politics of Survival,* p. 60.
47. Menchú, *The New Politics of Survival,* p. 61.
48. Menchú, *The New Politics of Survival,* p. 63.
49. Rigoberta Menchú, *Me llamo Robierta Menchú,* p. 146.
50. Rigoberta Menchú. Conversatorio en Detroit.
51. Sobre la discusión en el terreno de la cultura y la resistencia entre los pueblos indígenas en América latina, ver Michael T. Taussig *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), y *Nation-States and Indians in Latin America,* ed. by Greg Urban and Joel Sherzer (Austin: University of Texas Press, 1991).

Capítulo 13

Las Madres de la Plaza de Mayo: levantando la bandera de la libertad en Argentina

Durante casi tres décadas, en los años de la dictadura militar y posteriormente, durante el período de democracia formal, un grupo de mujeres en Argentina –Las Madres de la Plaza de Mayo– han librado una batalla para demandar el regreso de sus hijas e hijos, desaparecidos por los militares y los escuadrones de la muerte en los años setenta y comienzos de los ochenta. En el proceso de su lucha por saber de los desaparecidos, las Madres han implantado un nuevo sentido a categorías tales como maternidad, resistencia y protesta contra la guerra. Ellas tomaron la Plaza de Mayo en Buenos Aires e hicieron de esta el punto focal para sus actividades, que abarcan desde manifestaciones en las calles y escribir y distribuir un periódico mensual, hasta inspirar y ayudar a dar a luz a una nueva generación de jóvenes activistas.

A. Resistencia en los años de dictadura

Entre 1974 y 1975 comenzaron las desapariciones de jóvenes activistas sociales en Argentina. Esto ha sido atribuido a la actividad de la Alianza Anti-Comunista Argentina (AAA). Se ha estimado que tal vez unas 600 personas desaparecieron en este primer período. En marzo de 1976 una junta militar derrocó el gobierno de Isabel Perón y como consecuencia los derechos constitucionales fueron suspendidos, un estado de emergencia fue declarado, los partidos políticos y los sindicatos fueron cerrados. Los mítines políticos fueron prohibidos, así como las manifestaciones. Los periódicos fueron censurados. Más terriblemente, hubo una escalada en el

número de desaparecidos. Se considera que desaparecieron 30 mil personas en los años de la dictadura (1976-1982). La desaparición se convirtió en la vía principal con que los militares enfrentaron a sus opositores reales o imaginarios. No hubo necesidad de someter a nadie a juicio, ni siquiera admitir que estas personas existieron. Ellos simplemente desaparecieron.

Los secuestros ocurrieron en las calles, en los puestos de trabajo, en redadas en las casas. Muchos de los desaparecidos eran gente joven involucrada activamente en proyectos sociales, otros eran activistas sindicales. Las familias, en particular las madres, comenzaron las búsquedas de sus hijos e hijas. Ellas podían ir a las estaciones de policía, a los hospitales, a los ministerios del gobierno, sólo para encontrar silencio, negativas y evasiones. Las madres aguantaron los insultos y las amenazas de los oficiales que les decían que sus hijos eran terroristas, que habían abandonado el país, que se habían unido a las guerrillas, que se hicieron prostitutas, y así sucesivamente. En el proceso de búsqueda las madres, individualmente, se fueron descubriendo unas a otras: "Todos ustedes saben que ahí nos conocimos; algunas en el Ministerio del Interior, algunas en la Policía, algunas en la calle, algunas en la desesperación de ir a la cárcel a ver si estaban ahí. Y a la Iglesia."[1] En los encuentros con otras madres de los desaparecidos, nació una nueva fuerza colectiva.

La Plaza de Mayo: La relación de lo individual y lo colectivo, de lo particular y lo universal

> Y en la Plaza éramos todas iguales. Éramos una igual a la otra; a todas nos habían llevado los hijos, a todas nos pasaba lo mismo, habíamos ido a los mismos lugares. Y era como que no había ningún tipo de diferencia ni ningún tipo de distanciamiento. Por eso es que nos sentíamos bien. Por eso es que la Plaza agrupó. Por eso es que la Plaza consolidó.[2]
>
> La explicación sobre la desaparición de nuestros propios hijos podía solamente ser encontrada en la explicación de todos los desaparecidos.[3]

Esos primeros encuentros también generaron las primeras acciones, que fueron absolutamente impensadas, espontáneas. La primera acción fue entregar la carta. Comunicarnos entre nosotras. Cuando la policía vio que éramos muchas, que éramos 60 ó 70, en esos medios bancos que hay en la Plaza, dijo "bueno, acá no se puede, hay estado de sitio, no pueden estar acá sentadas, esto ya es una reunión, marchen, caminen", y empezó a golpear con las manos y con los palos... y la policía nos hizo caminar, nosotras no pensábamos marchar... En estas primeras acciones, ese caminar, también tomándonos del brazo, aferrándonos las unas a las otras, contándonos, también fuimos solidificando nuestro pensamiento y creciendo y tomando conciencia. El tema, primero, fue que nos pedían que nos fuéramos, una vez que no salíamos de la Plaza, porque ellos querían sacarnos y nosotras no, insistimos con dar vuelta alrededor de la Pirámide...[4] La Plaza vino a ser el hilo integrador que unificó diversas magnitudes para las madres: lo individual y lo colectivo, la búsqueda de sus hijos e hijas como grupo y no de forma individual, su

recorrido hacia una comprensión más profunda y radical de la sociedad Argentina. "Ellos dicen que soñar a solas es sólo un sueño, pero soñar con otras es revolucionario. Yo me siento como una madre revolucionaria, una madre que lucha cada día, que resiste y combate.[5]

Una nueva colectividad estaba siendo formada. Durante las manifestaciones de la Plaza de Mayo, si la policía le exigía los documentos a una madre, las madres, todas, venían e insistían que les tomaran los documentos a todas. Cuando una o dos eran arrestadas, las madres decían "todas vamos a ir a la cárcel", y llenaban dos o tres vagones de la patrulla. "Y si no éramos tomadas todas, las restantes Madres íbamos a la cárcel y le decíamos, "¡Señor, yo quiero estar presa con todas las Madres!" Otras Madres marchaban en frente de la estación de policía hasta que cada una fuese liberada."

¿Cómo se descubrieron unas a otras? Individualmente ellas eran apaleadas en las mismas puertas, del Ministerio del Interior, de la estación de la policía, de las cárceles, de la iglesia. Cuando comenzaron las marchas en la Plaza, ellas invitaban a otras madres a venir y a unirse con ellas. Cuando las Madres escuchaban hablar sobre personas desaparecidas, ellas iban a las casas de los familiares de los desaparecidos e intentaban hablarles e invitar a la madre a la plaza. A veces la gente estaba muy atemorizada como para abrirles las puertas, o no confiaban en ellas. Pero otras puertas eran abiertas para hablar y así, la presencia de las madres creció en la plaza.

La plaza siempre ha sido el centro de lucha de las madres: "Para nosotras es como el sitio de reuniones con nuestros hijos desaparecidos." Cada vez que hubo crisis, la plaza se convirtió en el punto central para la respuesta de la Madres. Si iban a responder a la Copa Mundial de 1978, o para las marchas de 24 horas de resistencia, o para denunciar el horror de los secuestros, o la Guerra de las Malvinas, las Madres venían a la plaza.

Cuando la primera líder de las Madres, Azucena Villaflor de Vicenti fue secuestrada, las Madres fueron a la plaza a marchar y a protestar, a pesar de lo difícil que esto era. Cada vez el regreso a la plaza era su respuesta a los ataques de los militares sobre ellas. A finales de los setenta la intensificación de la represión forzó a las Madres a suspender sus jueves en la plaza. Después de esto hicieron apariciones esporádicas y continuaron su colectividad por medio de mítines secretos en varias iglesias. Ellas formaron una asociación como vía para continuar su protesta, incluso aunque no pudiesen estar en la plaza en ese momento.

En 1980 las Madres regresaron a la plaza:

> En el '80 decidimos retomar la Plaza. Dijimos: tenemos que ir pase lo que pase. Y volvimos a la Plaza, y la retomamos, porque tomamos desprevenida a la policía porque fuimos un jueves que ellos no pensaban, en la tarde, a la misma hora de siempre, a las tres y media. Al otro jueves pusieron policía como para la guerra, hasta en los árboles, con ametralladoras apuntando para abajo, pero igual nos quedamos. Nos golpearon, nos pusieron perros, pero igual dijimos que no podíamos dejar de ir, y que esa Plaza había que conservarla porque era la lucha, porque

> era el futuro,... Luchar por ese pedacito de Plaza, luchar por ese pedacito de cielo que significaba nada más y nada menos que esto que tenemos hoy.[6]

La plaza con sus marchas y sus manifestaciones fue una forma de acción y de comunicación –un forum de ideas con un contenido radical–. Hubo una resistencia firme, primero a la junta militar y luego a las políticas manipuladoras de la democracia formal. La plaza fue el punto de partida de un camino de la acción individual a la acción colectiva, de la búsqueda individual de cada hijo o hija a la búsqueda colectiva de todos. Se convirtió en el catalizador para un cambio en la conciencia, un darse cuenta de que la búsqueda de los desaparecidos era simultáneamente una lucha por la liberación.

Las Madres llegaron a considerarse y a constituirse ellas mismas en revolucionarias, no como simple retórica, sino como la realidad de hacia donde ellas estaban viniendo con su pensamiento y acción. "Nosotras no podemos tener liberación sin una revolución, sin la solidaridad, sin la participación, y sin el crecimiento de las organizaciones de base", dijeron ellas. "El gobierno debe saber que el pueblo piensa por sí mismo", proclamaron las Madres, "que se rebela, que quiere transgredir, que quiere un cambio."[7]

La experiencia individual de los secuestros y las desapariciones de los hijos e hijas de las madres resultó en una respuesta colectiva que creó una forma particular de lucha, las Madres de la Plaza de Mayo. A su vez, las Madres reconocieron la universalidad de su lucha, particularmente cuando ellas comenzaron a viajar a otros países: "Nosotras fuimos a otros países vecinos y nos dimos cuenta de que allí había opresión a los largo de toda América Latina. Hicimos contactos con mujeres en Uruguay, en El Salvador, Chile y todos aquellos países donde hay desaparecidos... Encontramos que nostras estábamos siguiendo las mismas vías de los pueblos de muchos otros países de América Latina que estaban luchando por la justicia y la libertad."[8]

Las consignas y las calles, el abismo entre los desaparecidos y la muerte

En los años de la dictadura militar, las Madres estaban creando continuamente formas de hacer llegar su historia a la sociedad argentina: Ellas iban a la iglesia e insertaban volantes en los himnarios y las oraciones que los feligreses encontraban cuando iban a las ceremonias; ellas crearon calcomanías y las pegaban en los autobuses y en los trenes subterráneos con mensajes tales como "¿Dónde están nuestros hijos desaparecidos?" "Los militares han tomado a nuestros hijos" En los billetes de la moneda circulante escribían el nombre, lugar y fecha de la desaparición de sus hijos y los distribuían de modo organizado, usándolos para pagar los productos en los mercados. Ellas comenzaron a llevar fotos de los desaparecidos a la plaza y escribieron una demanda con el nombre de los desaparecidos, exigiendo una

investigación de lo sucedido y recaudaron dinero para imprimir su petición en los periódicos.

Las Madres se unieron a marchas y peregrinaciones para hablar a los participantes sobre los desaparecidos. La primera acción de este tipo fue durante una peregrinación religiosa a Luján. Debido a que esta fue una marcha de muchos días y no todas las Madres podían caminar la distancia completa, necesitaron un modo de reconocerse unas a otras a los largo de la ruta. Ellas decidieron utilizar un pañuelo blanco, en representación de los pañales de sus hijos. A menudo lo bordaban con el nombre de sus hijos. Los pañuelos blancos se convirtieron en un símbolo de la lucha de las Madres. Más tarde ellas lanzaron la consigna "Aparición con Vida" en los pañuelos, "porque no estábamos buscando más uno de nuestros hijos, sino todos los desaparecidos."[9]

"Aparición con Vida", devino en una de las consignas más controvertidas de las Madres, que se usó para expresar su posición tan enérgicamente como fuera posible. Cuando se hizo evidente que las oportunidades de encontrar vivo a alguno de los desaparecidos eran mínimas, las Madres insistieron aún con mayor fuerza, "Reaparición con vida." Ellas fueron criticadas por la "imposibilidad" de tal demanda. Las madres no se hacían ilusiones respecto a la suerte de sus hijos. Como una Madre, Mercedes Mereno explicaba:

> Ellos me arrebataron a mi hija cuando ella estaba con sus hijos. Yo les pregunté a mis nietos, '¿Ustedes los vieron a ellos llevarse a su mamá viva?' 'Si,' me respondieron. Y les dije, Si ustedes vieron que ella estaba viva, yo la estoy buscando viva, porque si no lo está, quiero saber quién la mató y quiero al asesino puesto en la cárcel. Si yo la busco como cadáver, entonces la estoy matando yo, y no a quien la asesinó.' Si mis nietos pueden entender esto, un adulto también.[10]

Al rehusar aceptar a los desaparecidos como muertos, las Madres estaban refutando aceptar el encubrimiento y la desaparición de una historia inacabada.

Más tarde, durante el régimen de Raúl Alfonsín las Madres rechazaron apoyar la exhumación de aquellos que podían o no ser los hijos e hijas de madres individuales:

> Nosotras sabíamos que miles de desaparecidos habían sido en secreto asesinados y enterrados. Las exhumaciones no nos decían nada que nosotras no supiésemos... No estábamos de acuerdo con la exhumación de los cuerpos. Con la exhumación ellos querían erradicar el problema de los desaparecidos, porque entonces no eran más desaparecidos, sólo personas muertas. Nosotras no queremos el nombre de las víctimas. Nosotras sabemos quienes eran ellos. Nosotras queremos el nombre de los asesinos. Nosotras queremos que ellos nos digan lo que pasó. Ellos tienen que explicarnos lo que ellos no quieren explicarnos. Este es el sentido de la 'Aparición con Vida.' Nostras respetamos a aquellas madres que quieren la exhumación desde luego, pero nosotras no estamos, como organización, de acuerdo con ello.[11]

Hubo muchas consignas creadas para resumir en una o dos frases la posición específica de las Madres en diferentes momentos de su lucha. Por ejemplo, en 1992, cuando el gobierno trató de imponer un programa económico severo, las Madres respondieron con "Solidaridad y lucha o hambre y represión."

Las Madres no sólo denunciaron los crímenes de la administración militar, sino que también enfrentaron a la jerarquía de la Iglesia Católica en Argentina, la cual, ellas consideraban, había sido cómplice de los militares. Al principio, las Madres fueron a la iglesia con la esperanza de que ella les apoyara y les ayudara a encontrar a sus hijos. Sin embargo, encontraron que muchos funcionarios de la iglesia eran de hecho, defensores de los militares, y en ocasiones trabajaban directamente con ellos.

Y no era solamente la jerarquía de la iglesia quien era cómplice, sino parte de los líderes sindicales también, así como elementos de la dirección de varios partidos políticos. Con frecuencia, todos cooperaron con los militares, y ciertamente su cobardía fue un claro y agudo contraste con la acción de las Madres.

Transformando la maternidad

Algunos comentaristas han señalado que las Madres cambiaron la categoría de maternidad. Algunos han escrito de una maternidad política, o de una revolución de la maternidad:

> Como mujeres, que se definían a sí mismas, como madres y como revolucionarias, ellas no vieron contradicciones entre estos roles. Su organización revela las posibilidades y la importancia de la maternidad política... Las Madres no solamente transformaron la acción política, sino que revolucionaron el mismo concepto de la maternidad como pasiva y al servicio del estado transformándola en un llamado público y socializado contra el estado. Su visión de la maternidad a fin de cuentas sirvió como trampolín para exigir un sistema político que reflejara los valores maternales y asegurara los derechos humanos, la participación universal y el bienestar social: Ellas se autoproclamaron Madres revolucionarias.[12]

Las Madres infundieron la categoría de maternidad con un sentido transformado:

> Cuando una madre da a luz a un niño, ella le da vida y al mismo tiempo, cuando le cortan el cordón umbilical, ella le da libertad. Nosotras estamos luchando por la vida y por la libertad. Fue nuestra insistencia, nuestro rechazo a renunciar, lo que nos hizo efectivas. Mujeres, debido a que somos más fuertes y madres, porque damos vida y vamos a defender la vida tantas veces como sea necesario ... Yo no creo que las Madres son feministas, pero señalamos un camino hacia delante para la liberación de la mujer. Apoyamos la lucha de las mujeres contra el mundo machista y en ocasiones tenemos que luchar contra los hombres. Pero también

tenemos que trabajar junto a los hombres para cambiar la sociedad... Yo pienso que nosotras hemos creado algunas nuevas posibilidades para las mujeres, la más importante de las cuales es la posibilidad de socialización de la maternidad. Esto es algo muy nuevo.[13]

La transformación de la maternidad fue un recorrido de autodescubrimiento, de autodeterminación:

Yo empecé a leer todo lo que podía encontrar, de modo que yo pudiera entender lo que estaba haciendo, todo, cómo ellos los estaban torturando, dónde. Esta fue la única vía para obtener la fuerza para luchar contra ellos. Luego usted se daba cuenta de que no eran sólo sus hijos los que importaban, sino todos los desaparecidos. Todo esto eran etapas, choques repentinos. En unos pocos años, se abrió ante mi un mundo que nunca había visto, que nadie me había mostrado, un mundo que yo nunca había creído que fuese mío. Mi vida había sido la vida de una ama de casa –lavando, planchando, cocinando y criando a mis hijos, tal y como siempre se me habían enseñado, creyendo que el resto de las cosas no tenía nada que ver conmigo. Luego me di cuenta de que eso no lo era todo, que yo tenía otro mundo también. Usted se da cuenta que está en un mundo donde tiene muchas cosas por hacer.[14]

Las Malvinas: el antibelicismo como un acto de cambio revolucionario

A inicios de los años ochenta la junta enfrentaba la oposición de varios sectores de la sociedad argentina. Su futuro era incierto. En 1982 los militares buscaron apuntalar su débil posición mediante el lanzamiento de una acción para recuperar las Islas Malvinas del control de Inglaterra. Bajo el emblema del patriotismo los militares intentaron movilizar a la sociedad argentina y neutralizar cualquier oposición.

Las Madres eran las únicas que abiertamente se atrevieron a oponerse a la guerra en el momento en que muchos otros, particularmente la dirección de los partidos políticos, le hicieron el juego a la retórica de un patriotismo estrecho. En este momento sumamente difícil, las Madres tomaron las calles como un acto antibelicista. Con la consigna "Las Malvinas son argentinas y los desaparecidos también", ellas insistieron que con las únicas con que tendrían solidaridad era con las madres de los soldados que estaban siendo enviados a las Malvinas a luchar y a morir.

La posición de las Madres no fue muy popular. Los partidos políticos y la dirigencia de los sindicatos se alinearon con los gobernantes militares en esta gran maniobra diversionista. Las izquierdas dejaron caer sus demandas, viendo esta aventura militar como una guerra contra el imperialismo británico. Las Madres, ais-

ladas, mantuvieron una línea radical: "Nosotras estábamos opuestas a las Malvinas porque para nosotras ellos estaban haciendo las mismas cosas que hicieron con nuestros hijos. Ellos secuestraron a estos jóvenes soldados también, porque estaban siendo enviados allí por la fuerza. Chicos que no sabían qué hacer con el arma en sus manos, que recientemente habían sido confirmados. Ellos los mandaron a su muerte."[15]

Esta manipulación militar de la opinión pública falló tan pronto como Gran Bretaña envió sus tropas a Las Malvinas y dejó al descubierto la debilidad de la dictadura. Un nuevo clima de oposición surgió en la Argentina. Los últimos meses de 1982 vieron una oposición militante creciente, en particular en el movimiento obrero. En diciembre de 1982, una huelga general de nueve millones de trabajadores señaló el fin del gobierno militar.

B. Se ahonda la lucha en los años de la democracia formal

> Yo pienso que nosotros somos una organización que lucha por la vida y la libertad. La lucha por la vida no son meras palabras. Las palabras 'paz,' 'libertad,' 'derechos humanos,' son demasiado usadas, de modo tal que se han convertido en palabras muertas. Nosotras hemos aprendido que en la realidad, la vida, la paz y la libertad son raras veces defendidas en este mundo. Nosotras tratamos de compartir con las personas lo que hemos aprendido en estos diez años, lo que las calles y la lucha nos han enseñado, lo que es defender la vida, aún con nuestras propias vidas si es necesario.[16]

El movimiento hacia la democracia formal, lejos de atenuar el importante papel de las Madres, ha sido una prueba para su bandera de libertad. Las palabras "democracia formal" son usadas para indicar la importancia, pero también las limitaciones de mucho de lo que ha sido aceptado por democracia. Después de cerca de una década de dictadura militar brutal, no puede desechar a la ligera la eliminación de la junta de gobierno y la restauración de los derechos formales a elecciones, derechos de asociación sindical, derecho a reunión, libertad de prensa, etc. Sin embargo, para las Madres, la lucha no ha sido tanto la de una dictadura contra una democracia formal, como ha sido una lucha por la liberación.

En cada fase de la lucha, ellas han insistido en que la democracia no sea una concha vacía –la vestimenta formal de la apariencia– sino una realidad concreta, comenzando con una completa rendición de cuentas de los años de la junta militar, centrándose en la necesidad de saber precisamente qué sucedió con los desaparecidos, incluyendo los nombres de aquellos responsables de ordenar las desapariciones, así como los de los que las ejecutaron. Ellas lucharon por la creación de un sistema de justicia que no concediera impunidad a los implicados en las desapariciones.

Emanando de esta posición intransigente ha estado el llamado por una transformación social de la sociedad argentina. Su lucha se ha convertido en una expre-

sión concreta de la lucha universal por la liberación. Uno ve esto en el período de la democracia formal en un sinnúmero de formas: su insistencia en una rendición de cuentas, total respecto a los desaparecidos y la oposición a la amnistía para los responsables de estas desapariciones, el desarrollo de marchas de 24 horas de resistencia, la creación de un periódico mensual y en sus relaciones hacia un nuevo grupo de activistas.

Las Madres y el proceso político: ¿Dónde están los desaparecidos? ¡No a la amnistía!

Cuando la dictadura estaba finalizando y los partidos políticos se preparaban para las elecciones, las Madres escribieron un documento insistiendo en que la cuestión de los desaparecidos fuera una prioridad para cualquier nuevo gobierno. Este fue un programa alrededor del cual muchos grupos de derechos humanos se unieron. Él incluía el regreso de los detenidos y desaparecidos, la restitución de los chicos secuestrados a sus legítimas familias, la liberación inmediata de todos aquellos detenidos por razones políticas o sindicales, el enjuiciamiento de los responsables por los desaparecidos, torturados y asesinados, y el rechazo de cualquier tipo de amnistía. Ellas llevaron el documento a los mítines multipartidistas, estuviesen invitadas o no, e insistieron que esto debía ser un punto de la agenda.

El primer presidente después de la dictadura, Raúl Alfonsín, hizo campaña sobre una plataforma de derechos humanos y en el primer mes del gobierno constitucional creó la *Comisión nacional sobre la desaparición de personas* (CONADEP). Las Madres no estuvieron satisfechas con la forma de la CONADEP, pues esta era un modo de regresar a la "lucha individualista, característica muy importante de los radicales; [El Partido Radical de Raúl Alfonsín] que cada uno se ocupara de lo suyo."[17]

Varias Madres sí quisieron trabajar con CONADEP. En 1984 la Comisión publicó un documento llamado "Nunca más." Si bien este daba una detallada descripción de los campos de concentración y las atrocidades cometidas, el reporte omitía los nombres de los secuestradores, los torturadores y los asesinos. Como una madre apuntó, "El libro fue paralizante porque ellos describían todo este horror y no daban una salida. La presunción es que los desaparecidos están muertos y que la historia ha finalizado."[18]

Las Madres insistieron en que se explicara exhaustivamente la cuestión de los desaparecidos y que se nombraran y se sometieran a juicio a aquellos responsables por las desapariciones, las torturas y las muertes.

En 1985 el nuevo gobierno sometió a juicio a varios líderes militares, pero estos transfirieron los juicios de tribunales civiles a tribunales militares. En los años siguientes, una serie de leyes de amnistía fueron aprobadas, primero bajo Alfonsín y los Radicales y luego bajo Menen y los peronistas: (1) "Punto final", 1986, situó un límite de tiempo para presentar las evidencias contra los oficiales acusados de

violaciones de los derechos humanos; (2) "Obediencia debida", 1987, exoneró a los oficiales que habían participado en las torturas y los asesinatos sobre la base de que ellos estaban obedeciendo órdenes de los superiores; (3) "Indulto", libertó a los pocos militares que estaban en la cárcel. Esto fue amparado por el perdón de varios combatientes guerrilleros.

Las Madres combatieron la bancarrota de este proceso político en las calles fundando su periódico. Ellas habían comenzado sus marchas de resistencia –una marcha anual de 24 horas en la plaza– durante la dictadura y esto continuó después de la caída de la dictadura:

> Y también hicimos nuestra primera Marcha de la Resistencia, resistida por todos los organismos, ninguno quiso hacer la Marcha de la Resistencia. [1981] Algunos cuestionaban la palabra resistir; las Madres decíamos resistir, no hay ninguna otra cosa, qué vamos a decir. ¿Qué quiere decir resistencia? Resistir. Queremos resistir en la Plaza 24 horas a esta dictadura. Y lo hicimos. Y lo hicimos muy poquitas. En la noche, sobre todo, 70 u 80 Madres, no quedamos más.[19]

Al año siguiente no las dejaron marchar en la plaza y respondieron con la consigna "Las Madres no se van", y realizaron la marcha en la Avenida de Mayo, la mayor avenida que va desde el Palacio Presidencial al edificio del Congreso Nacional. Los militares no pudieron detener el apoyo popular que tenían las Madres. Estas regresaron con la consigna "La Plaza es de las Madres y no de los cobardes." La Plaza estuvo inundada con participantes cada diciembre cuando las marchas de la resistencia tenían lugar.

Las Madres elaboraron una consigna para reflejar la realidad política de Argentina en los tiempos de cada marcha. De este modo, en 1984, ellas respondieron a CONADEP con la consigna "No nos vamos a retirar." En 1985, "No al Punto Final" mientras estaba siendo debatida la ley. En 1989, "No vamos a olvidar, No vamos a perdonar."

El periódico de las Madres

En diciembre de 1984 las Madres comenzaron la publicación de su periódico.[20] En su primer titular se leía "¿Dónde están los desaparecidos?" con el subtítulo "Un años de gobierno radical y de impunidad militar." Las Madres fijaron su atención en el tema crucial de los desaparecidos y enlazaron al gobierno de la democracia formal con los militares. La línea entre los dos no era ni con mucho tan clara como decían los políticos. Su primer editorial anunciaba: "Salimos a la calle porque la verdad busca la luz."

Dos secciones importantes que comenzaron en su primera publicación han permanecido en el periódico: "Las Madres en la calle", que documenta, mes por mes, las actividades de las Madres, su participación en las marchas y las manifestacio-

nes, discursos en la plaza los jueves, sus viajes al extranjero, etc. Esta sección en ocasiones abarca varias páginas de actividades. Otra sección de "Galería de represores" la cual se ocupa de militares específicos y otros que fueron responsables de las torturas y la represión. Esta es usualmente una página entera y a menudo toma la página de atrás completa del periódico.

En su segunda publicación el periódico publicó una lista de algunos de los 340 campos de concentración, los centros clandestinos de tortura y asesinatos. Los campos comenzaron en 1975 y aún permanecían en los años ochenta. En sus primeros tiempos el periódico frecuentemente publicó listas de represores. También tenían artículos dando a conocer la complicidad de la jerarquía de la Iglesia Católica con los militares.

Los críticos de las Madres se quejan de que ellas están siempre refiriéndose al pasado, nunca facilitando salir de este. Las críticas en un editorial de junio de 1986 titulado "La memoria permanente": *"Ha pasado otro año más sin resolver de futuro porque este presente olvida el pasado"* Para las Madres, la memoria no era una cuestión de estar atrapadas en el pasado, sino de resolver el pasado en el presente como la única vía de pasar a un nuevo futuro; ellas se negaron a compartimentalizar pasado, presente y futuro. Ellas captaron su interrelación.

Buscando una nueva generación y un nuevo concepto de lo político

> Las Madres no se proponen tomar el poder político. Nosotras somos atípicas al no estar asociadas con ningún partido político, ni con ninguna clase social. ¿Qué partido político se reúne cada semana, así llueve o truene, no importa si es Nuevo Año o Navidad? ¿Qué partido político tiene cuatro congresos nacionales cada años para discutir su línea política? Algunos dirán ustedes no pueden cambiar la sociedad sin el poder, pero yo creo que los jóvenes que trabajan con nosotras, cuando entren a la sociedad, van a diseminar nuestras ideas a muchas personas.[21]

Si las Madres comenzaron a marchar como vía para estar con sus hijos, los jóvenes que habían desaparecido en los setenta, un cuarto de siglo de lucha las ha conectado con una nueva generación de jóvenes argentinos. Un editorial de mayo de 1990 de su periódico expresó estas relaciones del siguiente modo: "El pasado jueves, las Madres de la Plaza sintieron como si estuviesen dando a luz de nuevo debido a todos los chicos de América Latina que estaban presentes con los jóvenes argentinos. Esos jóvenes argentinos que marcharon con nosotras son los nuevos chicos que estamos dando a luz. Después de trece años, las Madres están dando múltiples nacimientos."[22]

Además de alcanzar una nueva generación de activistas sociales, las Madres han definido un nuevo sentido de lo político. Ellas son contundentemente políticas, pero no están interesadas en tomar el poder político. Así, ellas coinciden con ciertos aspectos de los Zapatistas en México. Las Madres plantean una política de libera-

ción que exige una rendición de cuentas del pasado como parte integral de una búsqueda auténtica de un futuro emancipador. Para las Madres, la memoria no es solamente la remembranza de cosas pasadas, sino un camino hacia delante. La dignidad lleva puesto un pañuelo blanco en Argentina. Ningún proyecto de liberación es realizable si no se les tiene en cuenta.

Notas

1. Hebe de Bonafini, *Historia de las Madres de Plaza de Mayo.* Conferencia pronunciada el 6 de julio de 1988 por Hebe de Bonafini, presidenta de la Asociación Madres de Plaza de Mayo. Ver en: www.madres.org/.
2. Hebe de Bonafini, *Historia.*
3. Hebe de Bonafini, in Jo Fisher, *Mothers of the Disappeared,* London: Zed Books, 1989.
4. Hebe de Bonafini, *Historia.*
5. Hebe de Bonafini, in Marguerite Guzman Bouvard's *Revolutionizing Motherhood,* Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 1994, p. 188.
6. Hebe de Bonafini, *Historia.*
7. Citado en *Revolutionizing Motherhood,* p. 226.
8. Hebe de Bonafini, citado en *Mothers of the Disappeared,* p. 54.
9. Aida Suarez, citado en *Revolutionizing Motherhood,* p. 54.
10. Citado en *Revolutionizing Motherhood,* pp. 138-139.
11. Graciela de Jeger, citado en *Mothers of the Disappeared,* p. 128, 129.
12. Citado en *Revolutionizing Motherhood,* pp. 14, 62.
13. Citado en *Mothers of the Disappeared,* pp. 59-60.
14. Citado en *Mothers of the Disappeared,* p. 91.
15. Carmen de Guede, citado en *Revolutionizing Motherhood,*, p. 115.
16. Citado en *Mothers of the Disappeared,* pp. 157-158.
17. Hebe de Bonafini, *Historia.*
18. Citado en *Mothers of the Disappeared,* p. 131.
19. Hebe de Bonafini, *Historia.*
20. *Madres de la Plaza de Mayo,* Buenos Aires.
21. Graciela de Jeger, citado en *Revolutionizing Motherhood,* p. 155.
22. Citado en *Revolutionizing Motherhood,* p. 183.

Capítulo 14

Aprendiendo a participar: la experiencia del MST en Brasil

Durante más de dos décadas, la reforma agraria en Brasil –un país donde la propiedad sobre la tierra está extremadamente concentrada– ha estado impulsada por una forma de lucha en la cual los campesinos han organizado la invasión y la ocupación de las tierras por un gran número de familias simultáneamente. Este movimiento de masas, organizado como el Movimiento de los Sin Terra (MST), ha transformado la reforma agraria de un asunto de "modernización" a una actividad radical de transformación social. Mientras que la reforma agraria ha sido concebida generalmente como una reforma capitalista en la cual las grandes haciendas son divididas en granjas más eficientes, o como una política de asentamiento rural en la cual el gobierno dio ciertas tierras a campesinos sin tierra, el MST, comenzando por la ocupación de tierras, ha proyectado la necesidad "de reorganizar la agricultura sobre otra base social. Esto significa hacer democrático el acceso al capital, el proceso agroindustrial (algo tan importante como la posesión de la tierra), y el acceso al conocimiento, es decir, a la educación formal."[1]

La lucha por alcanzar tales metas ha involucrado a decenas de miles de campesinos sin tierra en cientos de ocupaciones de propiedades. Estas invasiones, como veremos, se han convertido en el catalizador de una profunda participación del campesinado en una forma de vida y de trabajo colectivos en los terrenos ocupados. El MST se ha extendido también a las masas urbanas, como es el caso de la Marcha Nacional por la Reforma Agraria, el Trabajo y la Justicia hasta la capital federal Brasilia. Esta "invasión" de la capital ocurrió un año después de la masacre de los campesinos sin tierra del 17 de abril de 1996, en Eldorado dos Carajás en Pará.

Mônica Dias Martins contribuyó con este capítulo desde la perspectiva de una estudiosa y partícipe. Al final de la presentación, yo aporto un breve comentario bajo el título "Notas para continuar el diálogo."

* * *

por Mônica Dias Martins*

En la América Latina contemporánea, el *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra o MST) es una de las fuerzas populares más combativas. Surgió durante la dictadura militar brasileña, en 1979, con sus primeras ocupaciones de tierra en *Encruzilhada Natalino, Rio Grande do Sul.* Apoyado por organizaciones de la iglesia tales como la *Comissao Pastoral da Terra,* y por la *Central Unica dos Trabalhadores,* y el *Partido dos Trabalhadores,* el movimiento se expande por todo el país cuando la reforma de la tierra fue incluida en la agenda política durante los días de la redemocratización.[2]

Las creencias del MST han sido integradas ya en una organización influyente que tiene miles de activistas luchando por una reforma agraria con pasión revolucionaria. La solidaridad, la justicia social y la autonomía son sus valores éticos fundamentales. Las relaciones cooperativas, la planificación colectiva y la auto administración caracterizan sus asentamientos rurales. Los líderes del MST aparecen ante los medios y negocian con el gobierno. El movimiento ha establecido un periódico mensual para comunicar sus ideas, un sistema de educación basado en la metodología del "estudio y el trabajo" y un intenso proceso de formación político-ideológica mediante grupos de estudio sobre teoría radical. Dentro de esos grupos está surgiendo una conciencia recién desarrollada de la necesidad de la propiedad social sobre los medios de producción. Sus acciones han consolidado una alianza con los sindicatos de los trabajadores y los movimientos urbanos para unificar la lucha por una sociedad mejor.

La experiencia del MST plantea un problema decisivo en el debate sobre el cambio social: ¿Qué es la participación? La participación ha sido una práctica social, un procedimiento pedagógico y un acto político. Para los hombres, mujeres, jóvenes y niños sin tierra este proceso de enseñanza:

- comienza con ocupaciones de tierra masiva y continua;
- prospera en el modo colectivo de trabajo y de vida en los campamentos y asentamientos;
- se fortalece a través de las actividades educativas concebidas y ejercitadas en las escuelas y las brigadas, y
- se expande en la construcción de un proyecto alternativo para todos los brasileños.

Mi propósito es analizar la práctica participativa del movimiento centrándonos en estos cuatro elementos que hacen un todo íntegro. Este capítulo analiza el controvertido concepto de reforma agraria, los principales rasgos de sus acciones y

perspectivas de resistencia al estado neoliberal y sus esfuerzos por construir una nueva sociedad en los términos de la lucha de clases.

A. La reforma agraria, un proceso contradictorio

La reforma agraria no es necesariamente radical. Estudiosos estadounidenses como Moore y Samuel Huntington han utilizado este concepto para medir la "vulnerabilidad" respecto a la revolución social en los países en vías de desarrollo.[3] En el transcurso del período de la administración Kennedy y de la Alianza para el Progreso, varios gobiernos latinoamericanos estuvieron presionados a poner en práctica programas de reforma agraria.[4]

En Brasil, durante la presidencia de Joao Goulart (1962-1964), la movilización popular se centró en la reforma agraria como la clave para la democratización y la modificación de la estructura social. En los días de la dictadura militar (1964-1985), fue considerada un asunto de seguridad nacional, particularmente estratégico para el desarrollo capitalista y la industrialización. También ha sido utilizada como una política del estado para restringir la lucha de clases en las áreas rurales y transformar a los campesinos potencialmente revolucionarios en pequeños granjeros conservadores. Pero la reforma agraria ha sido importante asimismo, para los cambios estructurales revolucionarios en países como México, Bolivia, Chile, Colombia, Cuba, Nicaragua, Perú y en otros sitios.

De ese modo, la reforma agraria puede ser mejor definida como un proceso contradictorio de transformación de la producción y de las relaciones de poder que dependen, en su formulación e implementación, de la correlación de fuerzas políticas y el curso específico de la lucha de clases.[5] Este concepto afianza los lazos entre las condiciones económicas, políticas e ideológicas, se opone a los puntos de vista actuales que consideran la reforma agraria como un asunto económico, de política social o simplemente un problema ideológico.

La reproducción de una clase de "pequeños agricultores" mediante el acceso a la propiedad rural, está ocurriendo en una coyuntura de proletarización intensiva (expropiación de los medios de producción). Estas retadoras contradicciones ayudan a explicar por qué la reforma agraria no puede ser considerada como "conservadora" o "revolucionaria" per se. Ella es una herramienta, y lo que hace la diferencia es quién la controla. La respuesta es compleja y nos lleva a analizar a la reforma agraria como un movimiento real en el cual las clases sociales son las que dirigen este contradictorio proceso. Su carácter capitalista o socialista debe ser considerado en el contexto de la nueva propuesta que surge de las manos y las mentes de miles de acampados y ocupantes –una propuesta antagónica al proyecto agrario de las clases gobernantes.

La polarización político-ideológica entre el MST y la *Uniao Democratica Ruralista* (UDR), una organización de terratenientes,[6] en particular durante la elaboración del Primer Plan Nacional de la Reforma Agraria en 1985 y la Asamblea

Constitucional de 1988, condujo a la construcción de dos modelos diferentes de reforma agraria, los cuales expresan la confrontación capital-trabajo. Un asunto central es la decisión en lo que respecta a la propiedad de los medios de producción (individuales o colectivos) y el proceso de la distribución de las riquezas (acumulación privada del capital o acumulación social del capital, y el desarrollo de las fuerzas productivas).[7]

La propuesta de la UDR defiende el interés individual y la propiedad privada, y, en la medida en que la burguesía acepte la redistribución, esta debe ser mediante la parcelación de la tierra en cientos de unidades después su expropiación legal. El "modelo de apropiación privada" es similar a la clásica redistribución agraria capitalista que promueve la modernización agrícola bajo el control agroindustrial del proceso productivo de los colonos.

En los años setenta, la propuesta fue implementada de un modo limitado bajo la dictadura militar brasileña por medio del establecimiento de proyectos de colonización. De hecho, el así llamado *colono* o *parceleiro* "recibió" un título individual de propiedad que le permitió recibir créditos y tecnología. Como este colono se encontraba aislado de otros productores, y las decisiones, referente a qué y cómo producir o a quién y cuándo vender sus productos fueron impuestas por las instituciones gubernamentales y las políticas agrícolas, los mayores beneficios fueron al sector hegemónico agroindustrial. Este es el paradigma de la reforma agraria aceptado por varias fracciones de las clases dominantes.

El modelo "de la apropiación social" del MST está basado en las relaciones cooperativas entre los productores directos y los patrones alternativos de apropiación de la tierra y su uso. A través de las estructuras democráticas de toma de decisiones, los asentamientos pueden variar en su forma desde la base familiar hasta la posesión colectiva, en dependencia de la experiencia de los trabajadores, la calidad de los suelos, el tipo de cultivos, la estructura del mercado y muchos otros factores. Por ejemplo, la propiedad puede ser de posesión individual, pero el trabajo y la producción hacerse colectivamente; o el trabajo y la producción pueden ser individuales en parte de la tierra y colectivas en otra parte, o toda la propiedad puede ser colectiva y las familias trabajar en parte de la tierra y producir para sus necesidades.

Los terratenientes rurales se oponen a las formas cooperativas de posesión, producción y trabajo. Ellos parecen estar conscientes que estas experiencias pueden escalar de la esfera local a la nacional, y pueden consolidar nuevas prácticas de organización social y de participación política, que socavan los derechos de la propiedad privada. El estudioso brasileño y defensor del UDR, Miguel Reale Junior expresa su posición de clase en el periódico de la Sociedade Brasileira Rural (SBR), de la siguiente manera: "Desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días, es evidente que no existe caos agrario en Brasil, sino, más bien hay una coherencia perfecta tanto entre la estructura de la tierra y su uso, como entre el presente sistema socio-económico de este país y la ideología neoliberal actual."[8]

Una propuesta de reforma agraria masiva y radical no es simplemente la redistribución de la tierra para incorporar a más campesinos al sistema capitalista, sino incluye el cambio de la estructura agraria completa: la producción, el poder y las relaciones culturales. Esto significa que el sistema económico, político y social va a ser cambiado. Incluso antes de que el MST se convirtiese en una fuerza de influencia nacional los líderes de la burguesía agraria estaban conscientes que el proyecto de ocupación y producción colectiva representaba un reto para el capitalismo [9] y sus intereses de clases.

B. La política contemporánea del MST

La compleja práctica del MST está diseñada para tratar con un asunto central: ¿Cómo puede una organización campesina, que de acuerdo con muchos intelectuales y políticos es una categoría social que se "desvanece", desafiar los así llamados beneficios del capitalismo de mercado libre y su ideología, el "neoliberalismo"?[10]

Para analizar la resistencia del MST contra el neoliberalismo, el concepto de clase social es esencial. El abordar una estructura de clases nos permite comprender los límites y las posibilidades de su propuesta de reforma agraria comparada con el modelo redistributivo clásico y la política estatal y la legislación brasileña.

El curso específico de la batalla entre los dos modelos antagónicos de reforma agraria en Brasil, que comenzó en los años ochenta y aun continúa, es la clave para comprender el porqué el MST ha resultado la fuente más importante de resistencia al proyecto neoliberal. Resumiendo, la confrontación puede ser expresada en los términos de la dualidad de privatización contra ocupación.

Ocupación de la tierra

El MST desarrolló una eficiente estrategia de presiones al Estado con las ocupaciones de tierras masivas y continuas. De acuerdo con la Ley de la tierra brasileña que data de 1964, la propiedad privada puede ser confiscada cuando ésta no es cultivada, o donde haya conflictos entre el propietario y los trabajadores, o en el caso de daño medio ambiental. De este modo, la acción directa del MST apoya esta cláusula constitucional y viceversa.[11] Esta estrategia también ha sido efectiva al revelar la concentración de la tierra, que es la causa de la mayoría de los problemas sociales actuales.

El proceso de ocupación, llamado una *festa* por el movimiento, tiene un especial significado para los propios campesinos sin tierra. La decisión de apoderarse y asentarse en una propiedad privada, no es sencilla, requiere de madurez, cohesión, disciplina y esperanza. Esta acción convierte a "pasivos" campesinos en poderosos actores sociales que luchan por la reforma agraria y la participación política. Ellos ahora se llaman a sí mismos "trabajadores libres", y rescatan la capacidad de crear

bienes materiales y culturales, lo cual les era negado tanto por el latifundio tradicional como por el complejo agroindustrial "moderno", bajo el cual ellos eran considerados "trabajadores para el capital."

El MST amenaza a las clases gobernantes, las cuales reaccionan con violencia, así como argumentando que las ocupaciones son ilegales. Según ellos, las ocupaciones de tierras están llevando a un resquebrajamiento de la autoridad en la sociedad brasileña. Para mantener el orden público, los representantes del estado responden a lo que es considerado como un obvio sabotaje a las instituciones democráticas, con el enjuiciamiento de los líderes de MST.

A pesar de la violencia represiva, las campañas difamatorias de los medios de comunicación y los intentos de asimilación del movimiento, el MST promueve la movilización de masas para ocupar las propiedades improductivas y los edificios públicos. Las ocupaciones de tierra se incrementaron desde 119 en 1990 a 505 en 1999, ascendiendo a 2 210 en estos nueve años. En los primeros meses del año 2000, 30 000 trabajadores rurales ocuparon los edificios del Presupuesto Federal en 21 ciudades y 250 latifundios. En septiembre, ellos ocuparon las agencias del estado del *Instituto Nacional de Colonizacao e Reforma Agraria* o INCRA, y la hacienda del presidente Fernando Henrique Cardoso. Inmediatamente, el ejército nacional fue enviado a proteger la *fazenda* Corrego da Ponte. El Estado de Minas Gerais y el Ministro de Reforma Agraria, Raul Julgmann, le declaró la "guerra" al MST utilizando una intensa propaganda y medidas financieras.

¿Qué se está desafiando por medio de estas acciones radicales? Básicamente, los derechos de propiedad privada garantizados por la ley burguesa, uno de los valores del orden capitalista que se refuerza por el discurso neoliberal. También se desafía al Presidente Cardoso en su actuación política en la escena nacional y en lo que respecta a los compromisos del gobierno con los ajustes estructurales impuestos por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) en la arena internacional.

La reforma agraria asistida por el mercado fue propuesta por el Banco Mundial en 1995 como una solución para los países en vías de desarrollo políticamente inestables, como África Sur y Colombia. Sin embargo, Brasil fue incluido en la propuesta cuando el Banco Mundial empezó a ver la intensidad de las ocupaciones masivas y la radicalización del conflicto como un peligro para el régimen neoliberal.[12]

El acuerdo con el gobierno federal introduciría la reforma agraria asistida por el mercado en Ceara, en el nordeste del Brasil, con el apoyo de una administración local controlada por el partido del presidente, el Partido Social Demócrata Brasileño o PSDB. Otra razón para la elección de Ceara parece haber sido el éxito de los asentamientos que son el resultado de las ocupaciones masivas y las prácticas cooperativas,[13] coordinadas por el MST, lo cual aceleró la confiscación de la tierra por los medios legales.

Aunque el Banco Mundial y el gobierno, no consideran estas prácticas como dignas de atención, que ellas eran significativas para explicar el desempleo de Ceara. Su proyecto propone transformar la reforma agraria en un negocio privado, estimu-

lando el mercado de la tierra como una plaza apropiada, tanto para los sin tierra como para los hacendados, para negociar bajo condiciones de "igualdad." A través del Banco del Nordeste del Brasil, los dueños están vendiendo sus propiedades a los sin tierra sobre una base individual, en la que cada cual compra su parcela. Los sindicatos de trabajadores rurales y las asociaciones locales han estado envueltos en este proyecto principalmente para garantizar el pago de la deuda de sus miembros.

A pesar de los esfuerzos del Banco Mundial y del gobierno brasileño por privatizar la reforma agraria, la lucha sigue. Tanto la ocupación como la producción son consideradas parte de la estrategia económica y política del MST contra el neoliberalismo.

El trabajo y la vida colectiva

El asentamiento es concebido generalmente como una unidad económica y no sólo una propiedad legal. Realmente, la producción y la administración han sido cruciales para el éxito de la propuesta alternativa del MST: la cooperación agrícola. De acuerdo con su propia definición, la cooperación es "la vía para reunir o sumar los esfuerzos de cada trabajador individual y hacer cosas en común, comprando máquinas y herramientas, criando ganado, compartiendo la tierra."[14]

Para las organizaciones de los ocupantes, planificar significa una decisión democrática referente a la producción, el mercadeo, la vivienda, la educación, la atención médica, la política, la cultura, etc. Pero esta no es una tarea simple, máxime si miles de personas están involucradas en ello. Durante sus frecuentes asambleas los miembros de las familias participan de muchos modos: ofreciendo propuestas, discutiendo problemas, haciendo preguntas, tomando decisiones, cantando.[15] Normalmente, la agenda es conocida por adelantado y algunas herramientas metodológicas son utilizadas para mejorar la participación. La mayoría de las mujeres y los adolescentes hablan independientemente como *companheiras de luta*. En algunos asentamientos, un miembro casado es aceptados solamente si ambos esposos se unen a la organización. El proceso participativo de planificación está influenciado por la experiencia previa de las familias, las diferencias regionales y ecológicas y el acceso a las condiciones materiales de producción tales como créditos, tecnología y entrenamiento. Los resultados pueden variar ampliamente debido a la heterogeneidad de las situaciones en los asentamientos.[16] El balance anual es presentado en una asamblea general y la distribución de la ganancia –para la reparación de las máquinas, el mejoramiento de los suelos, la alimentación del ganado, computadoras, construcción de viviendas, el salario de los maestros, el cuidado de los niños, la movilización y así sucesivamente– debe ser aprobado por la mayoría de los miembros. Un porcentaje creciente de las ganancias monetarias de los asentamientos no es dividido, sino utilizado colectivamente para mantener los medios de producción existentes, para nuevas inversiones, y para la asistencia educa-

cional, de salud o tecnológica de sus familias. Estos diferentes tipos de *fundos* (reservas) facilitan la evidencia de un experimento en la acumulación socializada del capital. La reforma agraria como ha sido propuesta por la clase trabajadora tiene el potencial para convertirse en un medio más igualitario de distribución de la riqueza.

En Brasil hay dos organizaciones cooperativas. La *Organizacao das Cooperativas do Brasil* o OCB, que representa a los propietarios rurales y está unida con la UDR y la SBR. La *Confederacao Nacional das Cooperativas de Reforma Agraria do Brasil* o CONCRAB, que fue creada por una red de cooperativas de la reforma agraria en 1994 y es llamada el "brazo económico" del MST, sostén de sus movilizaciones sociales y políticas.

Para ser tan eficientes como el gran sector privado de agricultores, los asentamientos del MST organizan localmente cooperativas de producción agropecuaria (*Cooperativa de Producao Agropecuaria* o CPA), a un nivel estatal (*Cooperativa Central dos Assentados* o CCA) y nacionalmente la CONCRAB. No obstante, hay una diferencia esencial entre este sistema y la OCB. De hecho, la estructura cooperativa del MST enfatiza las necesidades sociales y los resultados políticos de los asentados tanto como los ingresos económicos. Los créditos, el apoyo de marketing y la asistencia técnica son ofrecidos por las cooperativas para elevar sus actividades agrícolas, la rentabilidad y los niveles de vida.[17] El sistema de la CONCRAB ha resultado un instrumento para el establecimiento de relaciones sólidas entre los productores y los consumidores, demostrando la relevancia de la reforma agraria para la población urbana y garantizando la autonomía financiera relativa, al menos comparada con otras organizaciones populares que no tienen control de su producción.

El concepto de trabajo y vida colectiva es el núcleo de la estrategia del MST para desarrollar acciones sostenibles de resistencia en los asentamientos. Una vez que la tierra ha sido ocupada, puede ocurrir un período de desmovilización. Los campesinos, quienes han luchado por un espacio para vivir y trabajar, pueden ser seducidos por los supuestos beneficios del capitalismo de libre mercado. A tal punto es esto cierto que la confrontación tiene también su sitio en el campo de batalla subjetivo.

Crear un nuevo hombre y una nueva mujer

El énfasis general de la proposición del MST para cambiar la realidad brasileña comienza con la reforma agraria, pero se dirige a una multitud de otras cuestiones como la educación, el problema del género, el socialismo, y así sucesivamente. El asentamiento puede ser un lugar donde se practiquen varias formas de relaciones democráticas basadas en las acciones directas y en la cooperación agrícola.

La educación para eliminar no solamente el analfabetismo, sino la falta de conocimiento tecnológico y la desinformación política, es una de las prioridades del MST. En sentido general, como lo explicó Paulo Freire, "un asentamiento, precisa-

mente debido a que es una unidad de producción (no hay producción fuera de las relaciones hombre-mundo) debe al mismo tiempo ser una unidad pedagógica como un todo."[18]

Para enfrentar los retos presentados por su propuesta de reforma agraria, el concepto de educación se ha desarrollado mucho más allá del sistema formal. Las actividades educativas implican la elección por los ocupantes de sus propios maestros, la formulación de las reglas de participación para administrar las escuelas, el cambio de las materias y métodos del proceso público de enseñanza regular, la organización de brigadas para la formación político-ideológica de los activistas y la coordinación de cursos de entrenamiento para el desarrollo empresarial y tecnológico. Los principios pedagógicos básicos son:

- La relación práctica-teoría-práctica incorporando las enseñanzas obtenidas en la lucha por la tierra y la producción, que a su vez favorecen una mejor formación teórica de los organizadores, los líderes y los maestros, y

- La metodología de estudio-trabajo, uniendo los dos términos de la dicotomía "natural" que opone el trabajo manual y el intelectual.

El curso de dos años de escuela del MST para técnicos de segundo nivel en cooperación agrícola fue recientemente acreditado por el Ministerio de Educación. En 1995 el movimiento ganó el premio de la UNICEF por la calidad de sus programas de enseñanza, desarrollados en 600 escuelas elementales y 20 escuelas de enseñanza media, sumando 35 mil estudiantes y mil 400 maestros. Tan urgente como democratizar el acceso a la educación es la calificación de los trabajadores rurales a través de procedimientos metodológicos masivos debido al impresionante número de participantes del MST, casi 500 mil. El *Instituto de Capacitacao Tecnica e Pesquisa da Reforma Agraria* (ITERRA) convoca a talleres sobre negocios agrícolas, laboratorios administrativos para el manejo de recursos humanos y financieros y cursos de larga duración que integran la formación y la producción.

Los militantes del MST están siempre intentando resolver problemas sociales concretos, pero cuando uno es solucionado, entonces surge otro. Uno de estos es el patrón cultural dominante de las relaciones públicas y privadas entre el hombre y la mujer. A medida que los sin tierra se unen al movimiento, algunos se comportan como revolucionarios fuera de sus casas, pero de un modo conservador al interior de la familia. La vida diaria en los *acampamentos* y los asentamientos los enseña a hacer cosas junto, a observar sus actitudes individuales y a hacer cambios desde dentro de ellos mismos.

Aunque el MST cree que el poder económico es fundamental para alcanzar el poder político, muchos de sus esfuerzos apuntan a la creación de un "nuevo hombre y una nueva mujer para una sociedad nueva." En los términos de la perspectiva dialéctica, lo nuevo surge de lo viejo a través de la transformación creativa. Una famosa canción, muy popular en las reuniones, enseña que: *Pra mudar a sociedade do jeito que a gente quer, participando sem medo de ser mulher* (Para cambiar a la sociedad en el modo que la gente quiere, hay que participar sin miedo de ser mujer).

¿Pero que significa ser mujer de acuerdo con la concepción del MST? A pesar de la existencia de diferencias biológicas, el papel de una mujer en la familia, en la producción y en la sociedad, en gran medida resulta de un proceso histórico de "domesticación." Este rol cultural ha sido modificado durante años, pero por lo común desatiende sus intereses. El desarrollo capitalista impone nuevas funciones a la mujer, el tipo de trabajo que ella puede hacer, los modos de comportarse, el tamaño de su familia, el tipo de educación que ella puede tener, y así sucesivamente. Es necesario estudiar y debatir estos asuntos para fortalecer la participación y la organización de la mujer.

Las mujeres estuvieron en primera línea durante las ocupaciones de tierras. Aquellas que trabajan en las cooperativas reciben igual pago por su producción que los hombres. Las demandas a las instituciones estatales para la creación de jardines de la infancia y otras estructuras de la comunidad, tales como un lugar común para las comidas, les permite a las madres y a las mujeres jóvenes convertirse en parte de la fuerza laboral activa. Estos ejemplos de acciones directas sirven a los militantes para cuestionarse la división sexual del trabajo.

Un seminario nacional sobre género tuvo lugar en 1997, en Curitiva, Paraná, con cerca de cien mujeres sin tierra de todo Brasil. Durante tres días ellas compartieron experiencias y planificaron actividades para mejorar la militancia femenina en asuntos del desarrollo social, político y económico. Ellas crearon un colectivo nacional y prepararon una *cartilha,* (folleto) titulada *Mujeres sin Tierra.* En su contenido hay tópicos tales como la reforma agraria, los créditos, la educación, la atención médica, proyectos populares y lucha de clases. En marzo de 2000, más de 3 mil mujeres trabajadoras rurales se concentraron en Brasilia, la capital del país.

El MST ha desarrollado estrategias que han mejorado el reconocimiento del género dentro del movimiento y el tratamiento que han recibido de las agencias del estado, pero los cambios en términos de relaciones interpersonales son más difíciles de lograr. Algunos *companheiros* respetan a las mujeres en la organización, en la lucha, en los partidos políticos, en la producción, pero no parece que piensen que ellas son iguales en la casa. En la intimidad las relaciones están mayormente basadas en el modelo dominante de la familia patriarcal.

Uno puede imaginarse las tensiones dentro de las familias de los asentados, en especial entre las parejas de activistas. En este contexto, vale aún preguntarse cómo una nueva mujer y un nuevo hombre deben comportarse en una sociedad más igualitaria. El escritor argentino Jorge Luis Borges recuerda en su poema "La felicidad" que: Alabado sea el amor en el que no hay posesor ni poseída, sino rendidos.

Construyendo el proyecto popular

Los científicos sociales tienden a centrase fundamentalmente en las acciones de los movimientos populares. A pesar de su importancia, esto es un punto de vista elitista de los procesos sociales. Ello legitima el argumento autoritario de que las organiza-

ciones obreras necesitan ser tutoreadas debido a que son incapaces de articular ideas y transformarlas en una visión coherente del cambio en la sociedad. La acción y la concepción son igualmente significativas en el examen de los esfuerzos del MST por construir un proyecto alternativo para Brasil.

La concepción del proyecto popular como una planificación democrática y participativa surge de la práctica diaria en las ocupaciones de tierra y los asentamientos, así como del estudio de las experiencias históricas de otros pueblos en las escuelas y en las brigadas. La contribución de los amigos del MST –profesores, políticos, técnicos, estudiantes, sacerdotes, etc.– está organizada en una red compuesta por varios grupos que se encuentran regularmente para analizar sugerencias que provienen de la base y retornan a esta de nuevo.

Para enfrentar el neoliberalismo con sus propias armas políticas, la estrategia ha sido realizar una consulta popular estimulando a la población a participar en la formulación de las políticas económicas, sociales y culturales para todos los brasileños. Para provocar un debate más amplio, el MST organizó una marcha para denunciar a la administración de Cardoso por su transferencia de las riquezas del pueblo a los poderosos por medio de la privatización y para promover la construcción de una verdadera sociedad democrática con justicia social, distribución de los ingresos y solidaridad. Del 3 de agosto al 7 de septiembre de 1998, el Día de la Independencia de Brasil, cerca de 6 mil trabajadores, organizados en más de 80 *colunas,* marcharon a lo largo de todo el país, discutiendo en cientos de pequeñas y grandes ciudades problemas tales como el de la tierra, el empleo, la vivienda, la educación, la salud, la alimentación, etc.[19] El propósito de esta protesta nacional obrera está claro, pero, ¿cómo comenzó? El inicio de este proceso de resistencia puede ser encontrado en los años ochenta. En el Primer Congreso Nacional de los Sin Tierra en 1985, se decidió que la lucha y las movilizaciones eran la única vía para presionar a la presidencia de José Sarney a implementar el Plan de la Reforma Agraria. La consigna era "La ocupación de tierras es la solución."

El Segundo Congreso, en 1990, durante el gobierno de Fernando Collor de Mello, se enfrentó a una nueva realidad con las reformas neoliberales que estaban siendo impuestas a toda América Latina. Para que el MST sobreviviera como movimiento nacional y superase el aislamiento impuesto por las instituciones estatales, necesitaba una mayor expresión política y económica. Delegaciones de 20 estados con mucho entusiasmo aprobaron la propuesta de "Ocupa, resiste y produce." La inclusión de la producción resultó extremadamente relevante en la invalidación de la estrategia del gobierno de destruir económicamente los asentamientos rurales y tratar a los sin tierra como "invasores."[20]

Después de la elección de Cardoso en 1994, el Tercer Congreso de los Sin Tierra (1995) discutió una propuesta para negociar con el nuevo presidente. Esta vez lo principal era "La Reforma Agraria: la lucha de todos." Esta propuesta reflejaba los experimentos de mercado de las cooperativas, las ocupaciones de tierra cerca de las ciudades y la influencia en los ocupantes de la cultura urbana. La mayoría de ellos

eran jóvenes parejas que mejoraron sus niveles de vida y cambiaron sus preferencias de consumo. En general, la propuesta concretó la alianza popular y una nueva agenda política, incluyendo las necesidades y los intereses de la mayoría.

El gobierno intentó imponer algunas condiciones al MST, una de ellas fue que la negociación podría comenzar solamente cuando no hubiese más ocupaciones de tierra.[21] Conscientes de que esta práctica estatal era dirigida a debilitar su efectividad en las negociaciones, la respuesta del movimiento fue aumentar y diversificar las movilizaciones de masas. La derrota moral sufrida por el gobierno de Cardoso los llevó a la idea de la *"Gran marcha contra el neoliberalismo"*, tal y como comenzó a ser conocida. La marcha nacional por la reforma agraria, empleo y justicia, realizada en 1997, fue efectiva en la articulación de las demandas del sector obrero y de la población más empobrecida. La Marcha de dos meses de duración llegó a Brasilia con el apoyo de los partidos de izquierda, la prensa y la iglesia. Los manifestantes públicamente presentaron un paquete de propuestas que constituyeron el perfil del proyecto popular, con la intención de ser una alternativa a las políticas neoliberales adoptadas por el capitalismo internacional e implementado por el estado brasileño.

Durante el Cuarto Congreso, en el 2000, la consigna aprobada para los próximos cinco años fue "La reforma agraria: por un Brasil sin *Latifundium.*" Ella denuncia la creciente concentración de tierras: 1 % de los propietarios rurales mantienen el 46 % de la tierra, mientras que 100 millones de hectáreas permanecen ociosas y son utilizadas para deducción de impuestos o para la cría de ganado. Para enfrentar este viejo problema, se propuso una enmienda constitucional para limitar el tamaño de la propiedad rural, se suscribió y se envió a la Cámara de Representantes. A pesar de las evidencias en su contra, la propaganda oficial presenta al Presidente Cardoso desarrollando la reforma agraria más grande de la historia de Brasil.

Una gran variedad de medidas fueron utilizadas para intimidar al MST: masacres tales como una que tuvo lugar en Corumbiara, Rondonia, en agosto de 1995 y en Eldorado dos Carajás, Pará, en abril de 1996, los cambios en el aparato legal, los procesamientos judiciales, las acusaciones públicas de ser cultivadores de marihuana, y así sucesivamente. Al principio, Cardoso intentó ignorar el movimiento, aplicando la dualidad de "lo moderno" versus lo "tradicional." La "modernidad" es uno de los mitos que ayudan al discurso neoliberal, y la política del presidente era dibujada como "moderna" mientras se decía que el MST representa un pasado arcaico.

Después vinieron las intentos de absorber y aislar el movimiento y luego el castigo y la negociación, todo lo cual fue igualmente infructuoso debido al proceder de las movilizaciones de masa. El gobierno intentó también dividir la dirección del MST mediante la explotación de sus diferencias internas en los medios. Más reciente aún, las cooperativas agrarias fueron acusadas de corrupción en términos del uso de los créditos para financiar las ocupaciones de tierra y los activistas fueron arrestados por la policía militar, la cual invocaba a la ley de Seguridad Nacional (usada con frecuencia durante la dictadura de 1964) para transformar a los militantes del movimiento social en prisioneros políticos.

Entretanto, los sin tierra han estado desarrollando acciones urbanas. Ellos apoyan las políticas urbanas progresistas, ayudan a organizar las ocupaciones de viviendas y van a las pequeñas ciudades a hacer donaciones de sangre y de comida, así como a limpiar las calles. Además, debido al incremento de la producción de sus asentamientos, comparados con la agricultura individual, ellos están mejorando su estructura productiva e intensificando la producción agroindustrial bajo el trabajo cooperativo de los trabajadores.

El incremento en las ocupaciones de tierra, la denuncia de los datos de la reforma agraria oficial como falsos y el apoyo a la campaña presidencial de Luis Inacio (Lula) da Silva, del PT, fueron puntos importantes en la agenda del MST para 1998. El énfasis, sin embargo, ha estado en la elaboración de un proyecto nacional alternativo que se centra en los temas globales tales como el empleo, la educación, la vivienda, la alimentación y la salud. Aunque el proyecto popular se enfrenta a una variedad de problemas, la reforma agraria se mantiene como un asunto fundamental. En la práctica política del MST, ella ha sido un elemento clave para la unificación de los trabajadores brasileños –urbanos y rurales, manuales e intelectuales– en su lucha por una sociedad mejor.

De acuerdo con uno de los líderes del MST, Joao Pedro Stédile, el asunto agrario, aunque es central, toma un segundo lugar, ya que depende de la adopción de un nuevo modelo de desarrollo.[22] Parece que la propuesta del MST para la reforma agraria para todos solamente puede ser implementada a fondo dentro de una estructura económica y de poder diferente a la del capitalismo. Este debate tiene varias implicaciones, aunque se puede esperar una radicalización de las acertadas estrategias de ocupación de tierras y de producción colectiva. El reto inmediato está en demostrar al pueblo brasileño que sus problemas cotidianos son una consecuencia de las políticas neoliberales.

En un plebiscito organizado por el MST, los partidos políticos de izquierda y las entidades tales como la *Confederação Nacional de Trabalhadores na Agricultura* o CONTAG, la *Confederação Nacional dos Bispos do Brasil* o CNBB, la *Central dos Movimentos Populares* o CMP, la *União Nacional dos Estudantes* o UNE, votaron más de 6 millones de personas, la mayoría de los cuales estaban en contra del pago de la deuda externa del Brasil.

C. El embrión de una nueva sociedad

¿Cómo puede uno explicar la creciente credibilidad del MST entre el pueblo brasileño? El secreto radica en la extraordinaria simplicidad, que linda con lo "ingenuo", de la conducta de sus militantes, su estructura colectiva, el apoyo declarado de organizaciones importantes tales como la iglesia y Amnistía Internacional, y la cooperación de intelectuales y artistas.[23] Los resultados de un sondeo muestran que el 94 % de la población está a favor de la reforma agraria. Algunos dicen que la fuerza del MST proviene de la mística de la militancia combinada con sus símbolos: la bandera

roja, el himno y la emblemática figura del Che Guevara. Otros señalan que es debido a las brigadas, inspiradas por los ejércitos populares revolucionarios con normas disciplinarias y grupos de estudio sobre la teoría marxista.

Hay muchas explicaciones sobre este impredecible movimiento campesino. Los economistas enfatizan los aspectos productivos, los politólogos las relaciones de poder, los geógrafos la territorialidad, los antropólogos la herencia cultural, los historiadores las raíces del movimiento, los pedagogos el proceso educativo, los sociólogos los aspectos organizativos y así sucesivamente. Cada estudioso se centra en su materia específica para intentar comprender al Movimiento Sin Tierra. Obviamente, una aproximación multidisciplinaria combinada con la participación y la militancia ayudaría a alcanzar una comprensión académica y práctica.

Para mí, además de la estrategia de la *festa* (la ocupación de la tierra), hay cuatro conceptos que emergen de la práctica del MST:

1. el modo de vida colectivo que abarca desde la producción hasta el proceso de creación artística;
2. la originalidad de su sistema de educación marcado por el método del trabajo y el estudio;
3. el respeto por la diversidad de opiniones combinado con la unidad de perspectivas; y
4. la insistente confrontación con el proyecto neoliberal.

La práctica del MST está siendo vista muy de cerca por los propios Sin Tierra y por la sociedad brasileña, no como un experimento de laboratorio sobre política de libre mercado, como se ha estado utilizando América Latina en las décadas pasadas, sino como el embrión de una nueva sociedad que se hará realidad a través de esfuerzos de los sectores populares.

Un componente decisivo del proyecto popular es la reforma agraria de un modo muy diferente al modelo capitalista. En lugar de parcelas individuales, los trabajadores mismos, quienes han luchado y ganado el acceso a la tierra, el capital y el conocimiento, están construyendo una nueva organización del proceso de producción. En algunos asentamientos hay evidencia de que la acumulación del capital socializado está en camino. La ocupación masiva y el trabajo colectivo están planteando un reto a los derechos de propiedad privada y legitimando otros tipos de apropiación y distribución de riquezas. Este sector de reforma agraria que surge, desempeña un papel central en el cambio económico, social, político y cultural.

La cooperación de los trabajadores no encaja dentro del proyecto neoliberal, así que el próximo paso es movilizar las fuerzas. Brasil ciertamente necesita una reforma agraria en el contexto de un cambio completo del modelo de desarrollo. El MST parece tener la capacidad de transformar el sueño colectivo de millones de brasileños que quieren una mejor vida mediante acciones y perspectivas radicales. Solo queda por ver si lo hacen de ese modo.

* * *

D. Notas para un diálogo

Martins caracteriza la cuestión central del MST como "la decisión concerniente a la propiedad de los medios de producción (individuales o colectivos) y al proceso de distribución de riquezas (acumulación privada del capital o acumulación social del capital y el desarrollo de las fuerzas productivas)." Yo me pregunto si la contradicción no es todavía más profunda. ¿No es necesario investigar las formas de propiedad, de distribución de la riqueza y el desarrollo de las fuerzas productivas en el contexto de la erradicación de las relaciones de la producción? Es decir, necesitamos estar plenamente conscientes, constantemente, de que el corazón de la transformación se centra en la abolición de la fuerza de trabajo como una mercancía, y de ese modo la restauración del trabajo como una actividad creativa propia de los seres humanos.

En el siglo xx, tuvimos la experiencia de Rusia que en sus comienzos como sociedad socialista fue transformada en un capitalismo de estado. (Brasil y otros países de Latinoamérica han experimentado sus propias formas de capitalismo de estado a diversos niveles.) De este modo, la forma de propiedad por sí misma no fue la contradicción esencial. Con esto yo no estoy de ninguna manera descartando la despiadada forma neoliberal del capitalismo, la cual es una realidad concreta en América Latina hoy día. Sin embargo, digo que el capitalismo ha tenido un cierto número de fachadas y manifestaciones. El neoliberalismo es la realidad presente, pero históricamente nosotros hemos tenido otras, incluyendo el estalinismo el cual fue la manifestación del capitalismo de estado en Rusia.

Por supuesto, necesitamos enfrentar la realidad concreta de hoy, pero sin caer en la trampa de ver la forma de propiedad por sí misma como la medida del capitalismo. ¿Cómo nos podemos situar más allá del capital, es decir, más allá del trabajo como mercancía?

La respuesta a esta interrogante no puede estar dada solamente por una ocupación de tierra, o aún por un movimiento de masas como el de los Sin Tierra. Pero lo que sí puede comenzar con este movimiento –y dentro de muchas otras formas de actividad propia de las masas desde abajo– es la discusión de alternativas que se extienden desde las relaciones de propiedad y distribución de la riqueza –la acumulación privada del capital o la acumulación social del capital– hasta la naturaleza del trabajo en la sociedad de clases frente a la creatividad del trabajo en una sociedad humanista o socialista.

Marx, en la Crítica del Programa de Gotha, *se ocupó de la compleja transición del capitalismo al socialismo, apuntando el hecho de que la acumulación tendría que tener una forma social. Sin embargo, él vio esto como una transición hacia una sociedad donde la acumulación, tanto privada como social, no sería la medida de la riqueza. En su lugar, de cada uno, según su habilidad, a cada cual de acuerdo con su necesidad, podría ser la medida verdadera de la riqueza.*

Por supuesto, esto no es algo que pueda ser alcanzado aisladamente, sino solamente por medio de una revolución social total. Me pregunto qué tipo de

discusión de estas ideas tienen lugar en el movimiento de los Sin Tierra. ¿Son tomadas las ideas de Marx, no sólo como una "aplicación" inmediata, sino como la visión de una nueva sociedad? ¿Se siente la necesidad de desarrollar una visión tal al mismo tiempo que uno está trabajando en el aquí y el ahora concreto? ¿Cómo reunimos lo universal, lo individual y lo particular? ¿Cómo construimos los universales concretos como la base de la lucha por la liberación?

Eugene Gogol

Apéndice –La lucha de los "Seringueiros" (Trabajadores del caucho) y otros pueblos de la selva amazónica brasileña

En Brasil, las luchas de las masas rurales incluyen el movimiento de los Trabajadores del caucho, los Seringueiros, cuyas actividades han sido conocidas fuera de Brasil por medio de la historia de uno de sus organizadores, Chico Mendes, quien fue asesinado en 1998. Osmarino Amancio Rodríguez, del Consejo Nacional Brasileño de los Serogueiros, escribe de un movimiento que busca unir el medio ambiente a los pueblos de la selva y el proyecto del socialismo.

E. G.

* * *

Por Osmarino Amancio Rodríguez, del Consejo Nacional Brasileño de los Seringueiros

Es probable que hoy existan más de 1,5 millones de personas en la selva amazónica que dependen de sus productos para sobrevivir, eso sin considerar las numerosas familias que viven en las ciudades manteniéndose por el trabajo de algunos de sus miembros que permanecen en la selva, plantando y cosechando las riquezas que ella contiene, obteniendo frutas secas del bosque como las castañas, fruta pâo, pupuña, cupuaçú, açaí, patoá, cacao, etc., cazando sin afectar la reproducción de los animales, extrayendo el látex de las seringueiras (a partir de los árboles de caucho), respetando la capacidad productiva de los árboles, sembrando y pescando. Los indios, castanheiros, seringueiros y demás trabajadores de la selva apuestan por un estilo de vida que no pueda ser destruido, sino lo contrario, que sea desarrollado.

Son más de dos millones de especies de árboles diferentes, un número 10 veces mayor que en los bosques templados, son 50 mil variedades de plantas, 2 500 especies de peces, más de mil pájaros distintos y mucho más. Para los pueblos de la selva, la selva gigantesca amazónica no es algo brutal, asustador, sino, lo contrario, es algo sensible y delicado (...)

Nosotros, los *seringueiros* y los rompedores de nueces brasileños, nos unimos con los indios y otros pueblos del Amazonas porque, como las abejas y las orquídeas, somos parte de la biodiversidad de la selva. Nosotros estamos por consi-

guiente decididamente en contra de los hacendados y capitalistas, tanto brasileños como foráneos, que están interesados en establecer operaciones que destruyan la selva. Los pueblos de la selva necesitan de la selva para vivir y la selva nos necesita para defenderse contra la barbarie capitalista.

Selvas de gran diversidad se encuentran aún en Brasil, México, Colombia, el Congo e Indonesia, exactamente las regiones donde el imperialismo lleva a cabo la devastación y la acción destructiva sin máscara alguna. Los pueblos de la selva amazónica tenemos conocimiento de especies de plantas allí porque las usamos en nuestra vida diaria como parte de nuestra comida, o porque sabemos sus propiedades para proveernos de productos tales como aceites, cera, aromas, látex y remedios. En este sentido, Brasil tiene una inmensa riqueza para la humanidad, donde se pueden encontrar del 10 % al 20 % del número total de las especies del planeta.

Nosotros no tenemos un conocimiento completo de la riqueza de nuestra biodiversidad, pero sabemos que el capitalismo no está interesado en desarrollarla para el uso de la humanidad, sino quiere destruirla para obtener ganancias. Y es exactamente por esto que una guerra está teniendo lugar en esta gran selva, una guerra verdadera entre los pueblos de la selva y el capitalismo, tanto nacional como internacional. En esta guerra, muchos camaradas revolucionarios han muerto, otros evitaron la lucha y otros se prostituyeron a sí mismos cuando vieron la posibilidad de ganar dinero cambiándose de bando. Esto es lo que nosotros llamamos la ley del dinero.

Yo vengo de un país que tiene dimensiones continentales y la región conocida como la Amazonia representa más del 57 % del territorio nacional. Evidentemente que un país con esas dimensiones presenta una realidad rural muy diversificada, tenemos el sector "extractivista" (donde se incluyen los seringueiros, los pueblos de la selva y otros sectores), los trabajadores asalariados rurales (permanentes y temporales), los pequeños propietarios rurales pobres y los Sin Tierra (sector compuesto por pequeños propietarios que perdieron sus tierras, asalariados rurales que no tienen donde trabajar y desempleados urbanos de origen rural).

Hasta 1972 no hubo un movimiento organizado en el Amazonas. Los *seringueiros* y los pueblos indígenas, conocidos en Brasil como "los indios" y el resto de brasileños enfrentaron una dictadura militar que, temiendo el incremento y el atrincheramiento de la actividad guerrillera, recurrió a una política encaminada al genocidio de la población que vivía en la selva, y la destrucción de la selva misma. Nadie presentó una forma de lucha colectiva. Nosotros no teníamos idea de la política que el capitalismo pretendía aplicar a nuestra región, y mucho menos de la política que proyectaba para el país como un todo.

Esta política comenzó con un intenso proceso de expulsión de los indios y de otros pueblos de la selva. La Iglesia Católica inició un proyecto de comunidades eclesiales de base, pero tenía limitaciones. En 1975 conseguimos fundar el primer Sindicato de Trabajadores Rurales en el estado de Acre. Este fue el comienzo del proceso de formación de los sindicatos de los trabajadores rurales en varias munici-

palidades de la región. Durante este período los sindicatos permitidos por el estado eran multiclasistas, mientras desde el principio nuestra intervención fue para organizar a la clase trabajadora.

En 1976 fue realizada la primera acción colectiva contra el latifundio, contra los grandes hacendados y contra la política del gobierno. Fue una batalla dura, que nos hizo comprender la importancia de la acción colectiva, la fraternidad y la solidaridad, un combate contra el ejército, contra la policía del estado, como un enfrentamiento que pasó a la historia, fue la primera vez que los trabajadores salían victoriosos en la realización del primer *empate*. Un *empate* es una forma de lucha colectiva contra la deforestación, son acciones colectivas que buscan empatar, o sea, impedir la destrucción de los árboles. En estos enfrentamientos participan hombres, mujeres, niños. Es una lucha donde no existe neutralidad, o se está de un lado, o se está del otro, y la conciencia, la solidaridad y la confianza son lo que más se necesita, son el arma más potente.

A finales de la década de los años setenta, el conflicto se tornó más intenso en casi todas las regiones del Amazonia y al inicios de los años ochenta fundamos, junto con los trabajadores urbanos, la *Central Unica de Trabalhadores* (CUT), una organización de la clase obrera que centralizó todas las actividades de los sindicatos y resultó la mayor de su tipo en toda América Latina. La mayoría de los sindicatos de la región se afiliaron a la CUT, pero desde sus comienzos nosotros comprendimos que la CUT no tenía una gran preocupación por elaborar una política respecto a nosotros para la Amazonia. Ellos enfáticamente caracterizaron nuestra lucha como meramente ecológica, no estaban de acuerdo en que nuestro movimiento era un movimiento por la reforma agraria y confundieron nuestra lucha con la de los ecologistas y medioambientalistas. Entre la mayoría de la vanguardia de las izquierdas brasileñas no estaba claro que la lucha contra la destrucción del Amazonas es una lucha por la supervivencia de aproximadamente dos millones de personas, es una lucha que se enfrenta al sistema capitalista.

No podemos negar que los ecologistas fueron grandes aliados, en ocasiones más que las izquierdas tradicionales, que a través de sus políticas, terminaron colaborando con el mantenimiento del aislamiento que el sistema diseñó para nosotros. Nosotros logramos comprender esto y decidimos actuar para terminar con el aislamiento. En 1985 creamos el *Conselho Nacional dos Seringueiros*, creado para desarrollar una política orientada a los pueblos de la selva.

Al mismo tiempo, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra fue creado o más bien, reactivado, así como el Movimiento de Aquellos Afectados por los Embalses. Sectores de los trabajadores rurales lograron encontrar vías de organización que los fortalecieron y acabaron con el aislamiento en el cual ellos vivían. Sin embargo, nosotros tuvimos que hacer esto por nuestra propia iniciativa ya que ni la izquierda tradicional, ni la CUT tuvieron una política para los trabajadores rurales en Brasil. A pesar de que teníamos camaradas en el ejecutivo nacional de la CUT quienes intentaron desarrollar un trabajo y políticas en esta dirección, ellos no encontraron mucho apoyo.

El Consejo Nacional de los Seringueiros y la Alianza de los Pueblos de la Selva desarrollaron una política en la cual el asunto de las grandes haciendas, las cuestiones económicas, políticas y sociales eran consideradas junto con las cuestiones ecológicas. Varias asociaciones, cooperativas y escuelas fueron fundadas y comenzamos a trabajar en el cuidado médico preventivo.

Estos movimientos tenían el objetivo de fortalecer el movimiento sindical, desatarse del estado y luchar por el socialismo. Uno de nuestros primeros pasos fue no aceptar ningún documento de propiedad, en otras palabras, luchar por el derecho a usar las tierras tomadas a los propietarios de haciendas y otros empresarios. Desde aquel tiempo y hasta el presente, nosotros pensamos que nuestra actitud fue la más justa políticamente. Nosotros hemos enfrentado diversas dificultades, puesto que la mayoría de los líderes actuales del movimiento están haciendo concesiones y aceptando dinero de los siete países más ricos para desarrollar la extracción de la madera. Cada día hay más ONG y el movimiento está debilitándose.

Nosotros tenemos que unirnos para luchar contra el capitalismo tanto en su rostro neoliberal como el social democrático. Nosotros queremos pelear contra el sistema en su totalidad y no en partes, y aunque estamos haciendo esto al nivel de nuestro país, necesitamos que esta lucha se fortalezca internacionalmente.

Nosotros creemos que las condiciones políticas son muy favorables, puesto que las bases del movimiento están en sublevación contra el Consejo Nacional de los Seringueiros, donde solo una minoría se identifica con la base. La gente de la selva –seringueiros, indios, *rebeirinhos* (pescadores manuales), *castanheiros* (personas que cascan nueces brasileñas) – eran los sujetos principales de la propuesta para defender el Amazonas. Su propuesta está basada en los modos de vida tradicionales, en la extracción y la recolección de diversos productos (tales como el caucho, almendra, pescado, papas, acai –una palma utilizada para vinos, cremas, sorbetes, etc.– aceite, frutas y otros), manteniendo una profunda relación con el ecosistema y extrayendo de la naturaleza no sólo las necesidades para la subsistencia básica.

De otra parte, el modelo de desarrollo del gobierno establecido en esta región a partir de los años sesenta –con la apertura de carreteras, incentivos fiscales a los propietarios de las haciendas y a las agroindustrias y los proyectos de colonización– trajeron una profunda pérdida de carácter al lugar y a su estructura social. Una de las asunciones del modelo del estado, aquella de la existencia de un vacío demográfico y la ausencia de actividades económicas con el resultado de grandes de ganancias inmediata, no reconocía la existencia de complejas formas de subsistencia, tanto económicas como culturales, características de una región de selva tropical.

Las transformaciones sociales y ecológicas –la deforestación, expulsión de la población, una elevada tasa de pobreza para los pobladores urbanos y una pérdida del carácter étnico y cultural– son el resultado de un proceso con dos vertientes. Por una parte, hay una implementación de actividades económicas completamente

depredadoras, causando profundas modificaciones en el medio ambiente. Por otra parte, hay una destrucción de la actividad agrícola ya existente y de las actividades extractivas, en las cuales los pobladores locales estaban envueltos.

En el Amazonas occidental, especialmente en Acre, los *Seringueiros* organizan cada verano un movimiento por la defensa de la selva contra la devastación. Estos son los *empates,* acciones colectivas que se conciben parando o previniendo la destrucción de la selva. Durante los *empates* los campamentos de las empresas son desestabilizados, las sierras eléctricas y los instrumentos agrícolas capturados, hay también debates con los trabajadores en las haciendas para persuadirlos a abandonar el trabajo de destrucción de la selva. El Consejo Nacional de los *Seringueiros* del Amazonas, formado por representantes de diversos sindicatos rurales en la región como resultado de la primera *Asamblea* de los *Seringueiros* que tuvo lugar en 1985, tomó parte de igual modo en el movimiento de la región. Aquellas acciones, verdaderos faros históricos en la defensa de la selva y de los pueblos que viven en ella, están empezando a sufrir un gran proceso de erosión debido a la burocratización y la degeneración de los líderes actuales, quienes ya no defienden los principios más importantes. Por ejemplo, ellos no defienden el movimiento del pueblo que vive en la selva y quienes tenían el objetivo de fortalecer el movimiento sindical rural que está luchando por la reforma agraria y contra todos los proyectos de ampliación financiados por los siete países más ricos, para los cuales el único objetivo inmediato es la ganancia.

Hoy, con los líderes actuales, aquellas acciones que fueron verdaderos sucesos históricos, en defensa de los pueblos del Amazonas y la selva, no están encontrando una respuesta porque tienen lugar en regiones aisladas y lejanas, por medio de actividades individuales ejecutadas por pequeños grupos de personas.

Aun con todos estos problemas, aún con los muchos camaradas que han sido muertos en esta guerra, el movimiento ha tenido importantes victorias. Nosotros logramos quitar de las manos de los dueños de fincas madereras 11 786 millas cuadradas de bosque durante la década de los ochenta. Esta área representa una victoria para 9 174 familias en la lucha por la tierra y la reforma agraria. Desde 1990 y hasta 1995, incrementamos esta área hasta aproximadamente 19 300 millas cuadradas, pero es muy importante resaltar que un total de 347 500 millas cuadradas tienen potencial para ser explotadas. Esto significa que la guerra va a continuar, dado que la reforma agraria en Brasil solamente va a tener lugar cuando el sentimiento revolucionario se haga lo suficientemente fuerte. La guerra actual en la que estamos comprometidos es ya una parte del proceso revolucionario.

Nosotros pensamos que es el momento de detener el avance del capitalismo bárbaro tanto en las ciudades como en las áreas rurales. Evitar que ellos apliquen sus políticas en la Amazonia es infligir una derrota al sistema. Pero nosotros sabemos que esta lucha no puede ser desarrollada solamente por aquellos trabajadores que están directamente implicados. Es una amplia lucha que depende de la solidaridad y de la comprensión de su importancia a nivel internacional.

Diciembre de 1997

Notas

1. "Una entrevista con Joao Pedro Stédile", en Latin American Perspectives, Issue 114, vol. 27, no. 5. (septiembre de 2000), pp. 46-62.

* Mônica Dias Martins es una socióloga brasileña con más de 25 años de actividades políticas y profesionales entre los trabajadores rurales, combinado con los estudios académicos en la Universidad Federal de Ceara, donde ella exitosamente realizó su tesis doctoral sobre el desarrollo capitalista en el Noreste de Brasil. Ella es autora de "Los retos de la cooperación en los asentamientos rurales y editora asociada de Latin American Perspectives (LAP). Este ensayo repasa las versiones anteriores presentadas en dos Congresos de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) y publicados por *Latin American Perspectives* en septiembre de 2000. Y está dedicado a los activistas del MST asesinados en la lucha por una sociedad mejor.

2. Son de una importancia particular, entre la literatura que analiza el significado y la viabilidad de la reforma agraria brasileña en este período, los trabajos que reflejan la dinámica de los debates entre intelectuales y líderes obreros. Abdias Vilar e D'incao Carvalho, Maria da Conceição (ed.) *Reforma Agrária: Significado e Viabilidade.* Petrópolis: Vozes e CEDEC, 1982. Confederacão Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). "Posição da CONTAG sobre o Programa Nacional de Política Fundiária." (mimeo). Brasília: (September 1982). Vilma Figueredo, ed. *A Questão da Reforma Agrária* Nos Anos Oitenta. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. nº 77 (April/June 1984). Durante la así llamada Nova Republica, este debate se intensificó y la Campanha Nacional da Reforma Agraria (Campaña Nacional por la Reforma Agraria, o CNRA) fue organizada para coordinar las propuestas y las movilizaciones populares (CNRA, 1987).
3. José Gomes Silva, *A Reforma Agrária no Brasil: Frustração Camponesa ou Instrumento de Desenvolvimento.* Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
4. Chile durante el gobierno de Frei tuvo un proyecto de reforma agraria prototípico de la Alianza para el Progreso.
5. Mônica Dias Martins, *Os Desafios da Cooperação nos Assentamentos da Reforma Agrária.* São Paulo: Peres, 1994
6. La UDR, la organización de empresarios rurales del Brasil, fue creada en 1996. Regina Bruno, UDR: para além da violencia: *Tempo e Presenca/CEDI,* nº 221, (June 1987). Debido a la violencia de sus actos, contratando a pistoleros y manteniendo un ejército privado para defender la propiedad rural, pierde su apoyo político en los noventa. Su líder, Ronaldo Caiado, tuvo un pobre desempeño como candidato a las elecciones presidenciales de 1990.
7. Una aproximación teórica hacia los dos modelos de reforma agraria es desarrollada por Martins, "A radicalidade da reforma agrária." *Cadernos do CEAS.* nº 171, (September/ October 1997): pp. 57-71.
8. Sociedade Rural Brasileira (SRB), *A rural.* Ano LXV, nº 594, (December 1985), pp. 7-12.
9. A inicios de los sesenta, los terratenientes estaban alarmados por el fuerte movimiento por la reforma agraria, especialmente en el noreste de Brasil. Esta fue una de las causas del golpe militar de 1964 y de la brutal represión de las organizaciones populares hasta mediados de los '80. En aquel tiempo, la CONTAG y el más importante movimiento campesino, las Ligas Camponesas, estaban más preocupadas por la redistribución de la tierra que con el proceso productivo. José Gomes Silva, *A Reforma Agrária no Brasil: Frustração Camponesa ou Instrumento de Desenvolvimento.* Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
10. La población rural brasileña ha decrecido a un 23 % del total de la población, 156 664 223 habitantes. *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGECenso Demográfico Brasileiro.* Brasília, 1993. Hay cerca de 12 millones de campesinos sin tierra en el país.

11. De acuerdo con esta ley, la INCRA es responsable de la confiscación de las propiedades privadas. Bajo la desapropiación, los dueños son compensados por la tierra; bajo la expropiación la tierra se convierte en terreno público sin pago alguno.
12. El documento de la reforma agraria asistida por el mercado, discutido en la Conferencia del Banco Mundial en 1995, dice que "la ausencia de una distribución de la tierra genera una situación política inestable, con desempleo rural, desorden social, y violencia armada en muchos países en desarrollo, incluyendo a Brasil", y continúa que "ha habido un interés durante mucho tiempo en promover una reforma agraria el Noroeste de Brasil con una de los peores distribuciones de los ingresos del mundo." Governo do Estado do Ceara. "A reforma agraria assistida pelo mercado." (26 September 1995).
13. Mônica Dias Martins, *Os Desafios da Cooperação nos Assentamentos da Reforma Agrária*. São Paulo: Peres, 1994.
14. Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), "A cooperacão agrícola nos assentamentos." *Caderno de Formacão* n° 20. 1993, and "Cooperativas de producão: questoes práticas." *Caderno de Formacão* n° 21, 2ª ed. 1996.
15. Las reuniones comienzan y finalizan con el himno del MST y canciones populares sobre la lucha por la tierra, la alianza con el proletariado y la participación de la mujer. Antes de tomar decisiones algunas veces dramatizan o dibujan "cuadros de la vida" y utilizan semillas para indicar su aprobación de los estatutos o elegir a los representantes antes que levantar sus manos.
16. Leonilde Medeiros, *Assentamentos Rurais: uma Visão Multidisciplinar*. São Paulo: UNESP, 1994.
17. Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) "CONCRAB: quatro anos organizando a cooperacão." São Paulo. O Globo, 1998.
18. Paulo Freire, *Extensão ou Comunicacão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1ª ed. 1983
19. Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) pamphlet, (24 August 1998)
20. *Folha de Sao Paulo,* (13 June 1997).
21. *O Globo,* (26 December 1997).
22. João Pedro Stédile, interview *O Globo,* (26 December 1997).
23. En mayo de 1997, el escritor portugués José Saramago, el cantante brasileño Milton Nascimento, Francisco Buarque de Holanda y el fotógrafo Sebastião Salgado cedieron sus derechos de autor al MST y los productos en cuestión (libros, carteles y CDs) fueron vendidos en eventos culturales desarrollados simultáneamente en gran cantidad de países.

Capítulo 15

La apertura de un diálogo: la subjetividad revolucionaria de América Latina y el pensamiento de Marx

A. Puntos de ventaja teórica: ¿Cuál es el significado de la subjetividad revolucionaria en América Latina?

Los zapatistas en México, el MST en Brasil, las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, los luchadores indígenas en Ecuador, Bolivia y Guatemala, todos han hablado y actuado de acuerdo con su descontento con las condiciones actuales de vida y trabajo. A diferentes niveles han planteado ideas sobre una sociedad diferente. Sus voces y acciones con frecuencia han sido ignoradas o, cuando han sido demasiado estridentes y amenazadoras, ellos han sido reprimidos por poderes dominantes.

Al mismo tiempo, la claridad de estas voces y acciones con frecuencia han sido silenciada o distorsionada por aquellos que quieren sustituir sus ideas e imponer sus interpretaciones sobre la subjetividad revolucionaria en América Latina. Tres tipos de sustituciones parecen especialmente notables:

(1) Una visión reduccionista del marxismo ha caracterizado a gran parte del pensamiento de la izquierda en América Latina en la etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial. Esta visión ha expresado a las clases solamente en términos económicos, reduciendo asuntos tales como el movimiento indígena a un apéndice de una visión limitada de las clases. A su vez, las clases frecuentemente resultan igualadas no con los obreros o los campesinos como la razón, ya también la fuerza de la revolución, sino con el partido "representante" de las clases, o el *foco* guerrillero "representante" de las masas. Este punto de vista miope de la subjetividad revolu-

cionaria y el sentido de las clases es paralelo, y proviene de una visión reduccionista del marxismo que sólo incluye a la economía y la lucha de clases. Para muchos en las izquierdas, no han sido las masas en movimiento, sino "el partido" o el *foco* guerrillero los que han definido y encarnado a la subjetividad revolucionaria.

(2) La oscurecedora presencia de muchas interpretaciones postmodernistas, las cuales ven la multidimensionalidad no como la base para una profundización de los movimientos de liberación, o una vía para unificar la resistencia y la cultura, sino como una prueba de la fragmentación y la división. En tal cuadro teórico, la subjetividad revolucionaria no existe. En su lugar aparece un esencialismo fragmentado. Mucho de la crítica postmoderna, al no considerar a las masas como la razón, en su autoextrañamiento en el pensamiento, se ha acomodado al statu quo.

(3) Dentro de algunos movimientos sociales ha habido una tendencia a rechazar las nociones de clases como algo divisivo para el movimiento. En otros movimientos ha habido fallas al confrontar las cuestiones del sexismo o el racismo. El ignorar las realidades de la sociedad de clases, el sexismo o el racismo ha llevado, en el caso de algunas partes del movimiento indígena, a plantear la posibilidad de una sociedad plurinacional dentro del marco del capitalismo. En América Central, el movimiento está profundamente atascado en una adaptación al marco político-económico existente, al contrario de los años 80 cuando vías alternativas eran planteadas.

Antes que clarificar el sentido de la subjetividad revolucionaria, estas actitudes han enturbiado las aguas. Ya sea con un reduccionismo del pensamiento de Marx, un "espíritu extrañado de sí" que rechaza al pensamiento dialéctico, o con un acomodo a la así llamada realidad de hoy, cada uno ha truncado al sujeto revolucionario en América Latina. Se necesita un fundamento teórico diferente. Una vez más el retorno a Marx está justificado. ¿Cuál fue su concepto sobre la subjetividad revolucionaria? ¿Le puede hablar Marx a los movimientos emancipadores de hoy, no para imponerles algo, sino para ayudarles a discernir el sentido de la subjetividad revolucionaria en América Latina?

B. ¿Es Marx indígena para América Latina?

> Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad.
> ¡Nosotros no confrontamos al mundo doctrinariamente con un nuevo principio: aquí está la verdad, póngase de rodillas ante ella! Nosotros desarrollamos nuevos principios para el mundo a partir de los propios principios del mundo. Nosotros no le decimos al mundo: cese de sus luchas, ellas son necias, nosotros les vamos a dar la verdadera consigna de la lucha. Meramente mostramos al mundo por qué cosa está realmente luchando y la conciencia es algo que el mundo debe procurar. El mundo ha soñado largamente la posesión de algo de lo cual sólo precisa estar consciente para poseer en la realidad.[1]

¿Es Marx indígena para América Latina? se refiere en primer lugar a la metodología de Marx antes que a sus escritos relativos directamente a América Latina.[2] ¿Qué es lo que en el concepto de Marx de la subjetividad revolucionaria se dirige a América Latina, al sentido de su subjetividad revolucionaria?

"¿Es Marx indígena para América Latina?" nos habla también sobre el ubicar a Marx históricamente en América Latina. Fueron los escritos de José Carlos Mariátegui los que con mayor profundidad arraigaron el marxismo al suelo de América Latina. Según mostramos en el capítulo 4 y 8, Mariátegui proyectó la integralidad de la cuestión indígena y el socialismo, y consecuentemente, fusionó a Marx con la realidad del Perú de los años veinte. El hizo indígena al pensamiento de Marx para la América Latina de aquel momento histórico. Ya hace casi tres cuartos de siglo que Mariátegui escribió sobre esto y una gran cantidad de desechos han sido amontonados sobre las ideas de Marx y de Mariátegui en los años que se interponen.[3] Y uno de los propósitos del presente estudio es ayudar a despejar estos desechos volviendo al pensamiento de Marx y Mariátegui.

El tercer enfoque de esta pregunta se refiere a la actualidad de si "¿Es Marx indígena para América Latina?" La dialéctica no es una ciencia aplicada. El pensamiento de Marx no puede simplemente ser colocado encima de un momento histórico reciente y en desarrollo, en una región geográfica diferente. Esto no quiere decir que el tiempo y el lugar limiten la dialéctica humanista de Marx. Más bien la dialéctica sufre una re-creación por parte de los seres humanos vivos, o sea, las masas en movimiento, en fusión con el conocimiento filosófico. De este modo, la pregunta, "¿Es Marx indígena para América Latina?" permanece como un asunto abierto, a ser respondido en el desenvolvimiento del futuro.

La subjetividad revolucionaria y el proletariado

Los escritos de 1843-1844, el núcleo de los cuales fueron los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844,* han sido llamados el "momento filosófico" del desarrollo de Marx.[4] Luego de salir de la universidad y editar la *Gaceta Renana (Rheinische Zeitung),* Marx unió los estudios filosóficos con el descubrimiento de la subjetividad revolucionaria en el mundo capitalista:

> ¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas; de una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún daño especial, sino el daño puro y simple; que no puede invocar ya un título histórico, sino sólo un título humano; que no se encuentra en ninguna índole de antítesis unilateral con las consecuencias, sino en una antítesis total con las premisas del Estado alemán; de una esfera, por último, que

> no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es en una palabra, la pérdida total del hombre y que, por lo tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución de la sociedad como clase especial es el proletariado.[5]

Para Marx esto no fue solamente una discusión teórica. En octubre de 1843 se mudó a París, donde ardían las ideas del comunismo y el socialismo, con los grupos obreros y las sociedades secretas. Allí, él buscó a los trabajadores alemanes radicales y comenzó a estudiar "la antítesis entre el capitalista y el obrero", donde el trabajo "aparece sólo como expresión de la pérdida de sí y de la impotencia." Marx vislumbró un tipo de trabajo diferente: "El trabajo puede ser una libre manifestación de vida y por consiguiente, un placer en la vida."

En el movimiento vivo de los trabajadores, el francés al igual que el alemán, Marx encontró el impulso motivador que transformaría el trabajo de "la pérdida de sí" a la "libre manifestación de vida." Mientras Marx vivía en París, sus ojos y oídos se giraron hacia la sublevación del 4 de junio de 1844 de los tejedores de Silesia:

> La sublevación de Silesia comienza precisamente con lo que las sublevaciones de los obreros franceses y alemanes terminan, con la conciencia de la naturaleza del proletariado. La acción misma lleva el sello de este carácter superior. No sólo las máquinas, ese rival de los obreros, son destruidas, sino también los libros de cuento, los títulos de propiedad. Y mientras todos los otros movimientos eran dirigidos sólo contra el propietario de la empresa industrial, el enemigo visible, este movimiento es al mismo tiempo orientado contra el banquero, el enemigo oculto.[6]

Marx perfiló las enseñanzas que había aprendido:

> Ya hemos visto que una revolución social resulta tener el punto de vista del todo porque, aún si ésta ocurriese solamente en un distrito fabril, ello representa la protesta del hombre contra la vida deshumanizada... lo socialista no se puede realizar sin la revolución. Necesita este acto político tanto como necesita la destrucción y la disolución. Pero donde comienzan sus actividades organizativas, donde su propio objeto, su alma, sale a primera plana, allí el socialismo se quita de encima el manto político.[7]

Decir que Marx, a mediados de los años cuarenta, había descubierto al proletariado es, por supuesto, plantear lo obvio. Pero, lo que sí es con frecuencia pasado por alto –y ninguno lo ha hecho tanto o más lisamente como aquellos que se han llamado a sí mismos "marxistas"–, es el hecho de que para Marx: (1) el proletariado era la razón y no sólo los músculos de la transformación social; y (2) la integralidad del proletariado y la filosofía en el propio desarrollo de Marx.

Muy próximo al final de su estancia en París, Marx escribió en *La Sagrada Familia* no sólo una crítica sobre el carácter abstracto de los jóvenes hegelianos, sino que planteó su punto de vista sobre el proletariado:

> Antes, al contrario, por llegar a su máxima perfección práctica, en el proletariado desarrollado, la abstracción de toda humanidad y hasta de la *apariencia* de ella; por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletario, pero adquiriéndose, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una *penuria* absolutamente imperiosa –la expresión práctica de la *necesidad*–, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad: por todas esas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida. Y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir todas las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación. No en vano el proletariado pasa por la escuela, dura, pero forjadora de temple, del *trabajo*. No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representar* de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo... Es cierto que los obreros ingleses y franceses han formado asociaciones en las que no son solamente sus necesidades inmediatas en cuanto *obreros,* sino también sus necesidades como *hombres* las que forman el objeto de sus mutuas enseñanzas y en las que se exteriorizan, además, una conciencia muy amplia y concienzuda acerca de la fuerza "inmensa" y "formidable" que nace de su cooperación. Pero estos obreros de *masas,* comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminar mediante el *"pensamiento puro"* a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar,* entre la *conciencia* y la *vida.* Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no solo en el *pensamiento,* en la *conciencia,* sino en el *ser* real, en la vida.[8]

La integralidad del proletariado y la filosofía en el propio desarrollo de Marx puede ser vista en el ámbito de sus escritos en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Su crítica a la dialéctica hegeliana era inseparable de su exploración sobre el trabajo enajenado y de su indagación respecto a la relación del comunismo con la propiedad privada.

Marx distinguió dos tipos de subjetividad revolucionaria: (1) la lucha concreta de la humanidad por ser libre, que comienza con el proletariado, pero que

de ninguna forma se limita sólo a éste, y (2) el rol emancipador de la filosofía dialéctica:

> ... el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que la fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas ... La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no puede convertirse en realidad sin la abolición del proletariado, y éste no puede ser abolido si la filosofía no se convierte en realidad.[9]

'Las nuevas pasiones y las nuevas fuerzas que brotan en el seno de la sociedad'

Para Marx el concepto de la subjetividad revolucionaria abarcaba "las nuevas pasiones y las nuevas fuerzas que brotan en el seno de la sociedad."[10] Mientras que el proletariado, junto con la dialéctica, estaban en el centro de la visión del mundo de Marx en 1844, durante las próximas cuatro décadas, otra dimensión humana de la liberación –el campesinado, las mujeres, el color de la piel, los pueblos de países no capitalistas– empezaron a aparecer en diferentes momentos en los trabajos de Marx. Su metodología abarcaba a la subjetividad humana revolucionaria como una totalidad, no como una abstracción. Él distinguió a esta subjetividad revolucionaria como las fuerzas humanas concretas que surgen en un momento histórico específico.

En el debate sobre las limitaciones del comunismo burdo o vulgar en los *Manuscritos* de 1844, Marx analizó las condiciones de la mujer en el matrimonio (una forma exclusiva de propiedad privada) en contraposición a la mujer como propiedad común, como "propiedad universal privada", mostrando su carencia de libertad en ambas situaciones y relacionando esto con la reducción estrecha de todas las cosas a la forma de propiedad por parte de aquel comunismo:

> Al negar la personalidad del hombre en todas las esferas, este tipo de comunismo no es en realidad otra cosa que la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación... La consideración de la mujer como botín y sirvienta de la lujuria colectiva expresa la infinita degradación en que el hombre existe para sí, porque el misterio de esta consideración tiene una expresión no disimulada, decisiva, franca y llana de hombre a mujer y en la manera en que se concibe la relación procreativa directa y natural.[11]

Marx planteó que el carácter de las relaciones hombre-mujer en la sociedad revelaba en qué medida las necesidades de la humanidad se habían vuelto una necesidad humana, y hasta qué punto la existencia individual de una persona era al mismo tiempo una dimensión de su ser social. No era en la lucha de clases solamente en la que Marx veía ponerse de manifiesto las profundas contradicciones de la

sociedad, pues la relación hombre-mujer contaba su propia historia. Más tarde en su vida, Marx llamaría la atención sobre el papel revolucionario de la mujer en la Comuna de París (vea el capítulo 17) y propondría, con posterioridad a la Comuna, que la Primera Internacional tuviera secciones sólo para mujeres.

O tomemos lo que habíamos notado con anterioridad –el breve comentario de Marx respecto a los campesinos jamaicanos en los años cincuenta del siglo XIX, que reunía clase y raza, esclavitud y capitalismo. Marx escribió sobre la lucha de los campesinos recientemente liberados quienes no querían saltar de la esclavitud al trabajo capitalista asalariado:

> En el *Times,* el propietario de una plantación en las Indias occidentales lanza un grito de rabia enteramente encantador. Con la mayor indignación moral, este abogado –que habla a favor del retorno de los negros a la esclavitud– explica como los *quashess* (negros libres de Jamaica) no producen más que lo estrictamente necesario para su consumo; al lado de este 'valor de uso,' ellos consideran que el verdadero lujo es la pereza, *la vida fácil y ociosa;* se burlan de la caña de azúcar y del capital fijo invertido en las plantaciones; expresan un placer travieso y ríen bajo capa cuando los plantadores quiebran, y llegan hasta a explotar el cristianismo que se les ha enseñado para dar más color a su espíritu de malicia y a su indolencia... Han dejado de ser esclavos para convertirse no en asalariados, sino en *campesinos autosuficientes* y trabajan para su escaso consumo individual. El capital como tal no existe respecto a ellos, porque la riqueza autónoma supone el trabajo forzado *inmediato* (esclavitud), o el trabajo forzado bajo forma *mediata* (asalariada).[12]

Nosotros podríamos continuar con otras "nuevas pasiones y nuevas fuerzas:" ya fuera la rebelión de Taping en la China de los años cincuenta del siglo XIX contra las "potencias traficantes" de esa época; Irlanda, con la extensa lucha de los irlandeses contra los colonizadores y gobernadores ingleses, la cual esclareció las relaciones de la clase obrera en un país capitalista desarrollado con las masas gobernadas en un país menos desarrollado; o los Estados Unidos en la contradicción de un país capitalista basado en la esclavitud donde "el trabajo en la piel blanca no puede jamás ser libre mientras que el trabajo en la piel negra sea marcado con hierro candente" o Rusia donde Marx escribe sobre las *mir,* una forma colectiva campesina sobre la cual los revolucionarios rusos le habían preguntado si podría ser una "alternativa" al capitalismo de occidente (vea el capítulo 7).

A pesar de los cruciales que resultaron ser para el desarrollo de sus ideas, nuestro objetivo no es hacer una enumeración de los momentos donde Marx elucida las nuevas fuerzas sociales que surgen. Más bien, queremos continuar enfocando el concepto de Marx sobre la subjetividad revolucionaria, cualesquiera que fueran las fuerzas humanas concretas. Es este concepto más amplio de la subjetividad revolucionaria el que ayuda a abrir la puerta de la presencia "indígena" de Marx en América Latina. Para lograr nuestros propósitos podemos finalizar con uno de esos nuevos momentos en la última década de su vida, los *Cuaderno etnológicos.*

Los *Cuadernos etnológicos* de Marx, luego y ahora

La médula de la obra de Marx fue el discernimiento crítico del modo de producción capitalista unido a los factores objetivos y subjetivos que llevan a su hundimiento. El volumen I de *El Capital,* fue el que permitió articular este trabajo. En varias ocasiones en el cuarto de siglo previo a la publicación de *El Capital,* y en la década y media que él vivió después de su publicación inicial, Marx escribió sobre el proceso que transcurrió desde la prehistoria hasta la sociedad capitalista de clases y sobre las posibles vías para la superación de esta. Entre sus escritos sobre la evolución social previos a *El Capital,* la *Ideología Alemana* contenía material sobre el desarrollo ocurrido desde las primeras sociedades hasta el capitalismo, mientras que los *Grundrisse* desarrollaron el concepto de modo de producción asiático como coexistencia con otros estadios del desarrollo económico. Con posterioridad a *El Capital,* vino una constelación de escritos sobre las sociedades no capitalistas o aún no capitalistas (vea especialmente, "Marx y la comuna campesina rusa: Vías multilineales hacia la transformación social." Entre ellos estaban los cuadernos (1880-1882) en los cuales Marx extractó y comentó varios escritos etnológicos de su tiempo: *La Sociedad Antigua* de Lewis Henry Morgan, *La Villa Aria* de John Budd Phear, *Conferencias sobre la historia primitiva de las instituciones* de Henry Sumner Maine y *El origen de las civilizaciones* de John Lubbock. Los cuadernos de Marx quedaron en un estado inacabado, en el momento de su muerte, y fueron publicados casi un siglo después como *Los cuadernos de etnológicos de Carlos Marx.*[13]

Los escritos de Marx abarcaron los extractos etnológicos y los comentarios sobre la prehistoria y la historia temprana, incluyendo a las sociedades no capitalistas contemporáneas de su tiempo. Geográficamente, ellos abarcan desde la sociedad Iroquesa en América, hasta los campesinos de Bengala del Este y de Sri-Lanka, desde la tenencia de la tierra de Irlanda, hasta los aborígenes australianos y las comunidades campesinas de los eslavos del sur de Rusia. Cronológicamente, los cuadernos abarcan desde la organización tribal griega hasta la organización del gobierno azteca, y las diversas sociedades contemporáneas no capitalistas del siglo XIX, incluyendo a muchos grupos indígenas en las Américas. Ellos son únicos al permitirnos observar a Marx discerniendo las sendas del desarrollo de la humanidad desde las primeras sociedades comunales hasta la sociedad de clases. Al mismo tiempo, él buscó posibilidades alternativas a la continua dependencia que tiene de las clases el desarrollo capitalista. El pasado y el presente no eran distintos el uno del otro en el trabajo de Marx.

Marx comenzó examinando los datos empíricos que proporcionaba el nuevo campo de la etnología: desde el igualitarismo de las primeras gens a través de la diferenciación en varias estructuras sociales –la división de los jefes y los rangos, el trabajo diferenciado dentro de la estructura familiar, la transición del matriarcado al patriarcado, las diferencias entre los grupos tribales, el desarrollo de las castas, el origen de la propiedad privada y la excrescencia del estado– e identificó el proceso por medio del cual la humanidad se movió desde las primeras formas de vida comu-

nal hacia otras formas sociales. Marx prestó particular importancia al papel de las mujeres en varias formaciones sociales y observó la transición multilineal y el surgimiento de la diferenciación social.

Al mismo tiempo que acopiaba una enorme cantidad de datos empíricos, Marx comentó, algunas veces en tono crítico, las observaciones de varios etnólogos. Estos etnólogos creían que la sociedad humana no era una creación divina, sino el producto de los propios esfuerzos de la humanidad. Tal y como la selección natural había significado la evolución de las especies, así avanzaba la humanidad a través de leyes de la naturaleza. Al mismo tiempo, estos escritores fueron evolucionistas acríticos que, en mayor o menor grado, hicieron conjeturas a veces colonialistas y racistas, sobre el desarrollo de la sociedad humana. Con la excepción de Lewis Morgan, ellos mantuvieron que el desarrollo desde el colectivismo hasta las diversas formas de individualismo fue un paso natural, progresivo; que la división del trabajo que dio lugar a la especialización de las tareas, a una división social, que fue parte de un necesario orden natural. Ellos rechazaron a examinar las condiciones económicas que acompañaban estas transiciones. Maine, Lubbock y Phear fueron hombres cuyos escritos con frecuencia delataban sus propios prejuicios e ilusiones. Marx no dudó en criticar sus puntos de vista, llamando a Maine un "necio", debido a varios de sus estrechos puntos de vista.

Morgan sintió que algunos aspectos de las primeras colectividades necesitaban ser redescubiertos, y que el "arcaico sistema" tenía aspectos que eran más "elevados" que el capitalismo. Pero su énfasis se orientó hacia un determinismo biológico, descuidando indagar en cualquier relación con las estructuras sociales contemporáneas. Aunque, Marx apreció y extractó gran cantidad de los trabajos de Morgan, no fue Marx, sino Engels, quien proclamó que Morgan "descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes."[14] De hecho, Marx había escrito en un borrador de su carta a Vera Zazulich que Morgan "ciertamente no puede ser sospechoso de tener tendencias revolucionarias, y cuyos trabajos están apoyados por el gobierno de Washington."

Al extractar y comentar los trabajos de Morgan sobre la gens, Marx estaba buscando los orígenes de la sociedad civilizada y el estado. Los orígenes no fueron externos a la gens, sino encontrados dentro de su transición interna por medio de la cual las castas fueron formadas, en particular cuando la conquista estaba involucrada. Marx reunió los datos empíricos y había apenas comenzado a darle sentido a esto.

Lawrence Krader, el transcriptor y editor de los *Cuadernos etnológicos,* describió el trabajo de Marx sobre la transición a partir de la gens como sigue: "Esta es la creación dialéctica más explícita de todas las de Marx en el cuaderno sobre Morgan, la referida al tránsito de la humanidad de la condición primitiva a la civilizada, en el que la oposición entre una abstracción –el principio de la gens– y una serie de concreciones, las conquistas, las castas y la diferenciación en rangos sociales son sugeridas."[15]

Las sendas multilineales del desarrollo de la humanidad investigadas por Marx contrastaron agudamente con los puntos de vista unilineales que le han sido atri-

buidos. Su multilinealidad no se agotó en una visión del desarrollo pasado de la humanidad. Lo que resulta claro de la última década de los escritos de Marx, es que después de la Comuna de París, él estaba buscando vías alternativas de transición hacia una sociedad poscapitalista, es decir una sociedad sin clases.

Ya fuera el encontrar los fundamentos revolucionarios de la propia existencia activa de la Comuna, el intenso estudio de la economía rusa y de su forma campesina colectiva, el *mir,* las nuevas ideas sobre la sección de mujeres dentro de la Primera Internacional, el rechazo a hacer de la sección que él escribió en "La acumulación del Capital" una generalidad supra-histórica, o al examinar las comunas antiguas y las sociedades indígenas aun existentes en el Nuevo Mundo –la mente y la pasión de Marx estaban dedicadas a la búsqueda de las formas sociales no capitalistas, no estatistas que pudieran ser parte de la obtención de un futuro muy diferente.

En los años posteriores a la muerte de Marx, hemos estado cargando no solo con la apresurada respuesta escrita de Engels a lo que él consideraba como el "legado" de Marx, sino que en la década del 20 del pasado siglo, el gran archivista de Marx D. Ryazanov, advirtió (sin molestarse por descifrar las notas de Marx.[16]) que las notas tomadas por Marx en los últimos años eran una "inexcusable pedantería."

Recuperar estos cuadernos para el presente no es asunto de una correspondencia directa con este. Más bien, a medida que entramos en un nuevo siglo, lo que puede ayudarnos inmensamente es la metodología de Marx en su afán por asimilar los nuevos estudios etnológicos. Fue la estructura dialéctica del trabajo de Marx la que empezaría a dar significado a la masa de hechos empíricos. Nosotros no podemos saber hasta dónde hubiera podido llegar Marx con todos estos nuevos materiales, si él hubiese vivido mucho más. Pero sí podemos tornar el timón de su metodología y aventurarnos en nuestros propios estudios de las sociedades capitalistas no completamente desarrolladas. El fundamento para nuestro despliegue de vías alternativas radica precisamente aquí.

Notas

1. Carlos Marx. *Introducción. Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* en Carlos Marx *Crítica del derecho político hegeliano.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1976, pp. 13-14; K. Marx, "Letters from the *Deutsch-Französische Jahrbücher", Collected Works,* vol. 3, 144.
2. Para los escritos sobre América Latina, ver *Materiales para la historia de América Latina* (Córdoba, Argentina: siglo xxi, 1972). Un escritor, Luis Aguilar, parece haberse hecho especialista en encontrar cualquier observación negativa que Marx haya hecho sobre América Latina y coleccionarlas bajo el título *Marxismo en América Latina* (Philadelphia: Temple University Press, 1978). Todo lo que Aguilar muestra con su errónea colección (es decir, sin una seria discusión del contexto de las observaciones de Marx) es su vacua metodología y hostilidad hacia Marx.

3. Nosotros no proponemos aquí visitar el terreno del marxismo posterior a Marx, que surgió en América Latina particularmente en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Ver Sheldon B. Liss, *Marxist Thought in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1984); Michele Lowy, *Marxism in Latin America from 1909 to the present: an anthology* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1992); and Robert J. Alexander, *Communism in Latin America* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1989), and *Trotskyism in Latin America* (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, Stanford University, 1973). También hay una vasta gama de literatura relacionada con las revoluciones y los movimientos revolucionarios de Bolivia, Cuba, Chile, Nicaragua y otras partes de la América Central. Además, hay numerosos estudios de países y de movimientos que tocan estos tópicos.
4. Raya Dunayevskaya, *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism* (Chicago: News & Letters, 1989).
5. Carlos Marx. *Introducción. Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* p. 29.
6. Carlos Marx "Critical Marginal Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian,'" *Collected Works,* vol. 3, pp. 189-206.
7. Marx, "Critical Marginal Notes."
8. Carlos Marx. *La Sagrada Familia,* La Habana: Editora Política, 1965, pp. 66-67, 91-92.
9. Carlos Marx. *Introducción. Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* pp. 22, 30.
10. Carlos Marx. *El Capital,* vol. 3, p. 385.
11. Carlos Marx. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.* Santiago de Chile: Editora Austral, 1960, pp. 100, 101.
12. Carlos Marx, *Fundamentos de la crítica de la economía política.* La Habana, Edit. de Ciencias Sociales, 1970, t. I, pp. 233-234.
13. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx, (Cuadernos etnológicos de Carlos Marx),* transcritos y editados, con una introducción de Lawrence Krader (Assen: Van Gorcum, 1972). Vea también los apuntes de Marx "Notebook on the work of Maxim" de M. Kovalevsky publicados como apéndice a Lawrence Krader, *Asiatic Mode of Production (El modo de producción asiático),* (Assen: Van Gorcum, 1975).
14. F. Engels. Prefacio a la primera edición de 1884 de *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas* en tres tomos. Moscú: Editorial Progreso, 1980, t. 3, p. 203. Para un esclarecedor debate sobre las diferencias de Marx y Engels en relación con la etnología, en particular las transiciones entre la sociedad comunal y la clasista, vea, "The Last Writings of Marx Point a Trail to the 1980s", capítulo 12 de Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy of Revolution,* (New Jersey: Humanities Press, 1982). (Hay traducción al español de la obra, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución.* México: FCE, 1981 y 1985).
15. Lawrence Krader, *The Ethnological Notebooks of Marx,* p. 16.
16. Ver comentario de Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy of Revolution.* (Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución. México: FCE, 1985).

Parte IV

El otro revolucionario: en la organización y en la filosofía

Capítulo 16

La organización y la filosofía: dos expresiones de la subjetividad revolucionaria, dos expresiones de la organización revolucionaria

Cuatro décadas después de que la Revolución Cubana creara una línea divisoria crucial en América Latina, la idea de la revolución está en un franco aislamiento en muchas partes del continente, es una "utopía desarmada." La guerra de guerrillas y la teoría del *foco* guerrillero, promovidas como una forma necesaria para el logro de la transformación social, han resultado invalidadas y son casi inexistentes. Dos décadas atrás, los sandinistas pugnaron por un nuevo momento revolucionario en América Central. Ahora las revoluciones y las sublevaciones en esta región han sido puestas a un lado y han comenzado a transformarse internamente.

El capitalismo, en su forma de camisa de fuerza económica neoliberal, proclama en voz alta que el "mercado libre" más las "elecciones libres" son sinónimos de "democracia", como si ésta fuera una verdad universal sin un contexto específico tanto económico como social. En el amanecer de este nuevo siglo, el verdadero legado del capitalismo se presenta en un continente que enfrenta la pobreza y la desigualdad, que son tan grande o más, que en el período de la guerra de guerrillas y de las insurrecciones.

No sólo existe la necesidad objetiva para el cambio profundo del presente, sino el factor subjetivo –el crecimiento de los movimientos populares, de las luchas con basamento clasista, de género y étnicas y de demandas por múltiples autodeterminaciones– ha devenido enriquecido y alcanzado múltiples capas o estratos. A pesar de esto, los llamados a una transformación social raigal han sido categóricamente acallados. Muchas de las formas organizativas, popularmente conocidas como la izquierda, se han esfumado, o se han transformado hasta llegar a

ser irreconocibles. En parte, esto se debe a la represión por parte de las derechas y de los militares. Pero ha habido también un auto-desarme ideológico como consecuencia del colapso de los regímenes capitalistas de estado que se llamaban a sí mismos socialistas. Una visión del futuro y un centro organizador de tal visión, están ausentes entre todos los que se han considerado a sí mismos como representantes de la izquierda.

El dilema es doble: filosófico y organizativo. La visión de una nueva sociedad, en su plenitud una filosofía de la libertad, no es vista por la izquierda como un componente decisivo de la lucha por la liberación. De este modo, el trabajo teórico-filosófico que se necesita para la creación de una nueva sociedad, su proyección, y su concreción, no ha sido acometido. Debido a que tal labor no se ha emprendido, el hecho de que la filosofía revolucionaria en sí necesite un centro organizador, no se llega a entender. En su lugar, la organización es vista como lo que crean espontáneamente las masas –un componente de mucha importancia para los movimientos sociales– y el papel de las izquierdas, la dirección, supuestamente "proveedora de conciencia" a tal movimiento, en particular por medio de una elite que es "el partido de vanguardia."

Para superar este dilema, necesitamos comprender que estamos frente a dos expresiones de la subjetividad revolucionaria: (1) aquella del movimiento de masas desde abajo, tales como los que vimos en la tercera parte, "La auto liberación del otro: La subjetividad revolucionaria en América Latina;" (2) aquella de la filosofía de la revolución, la cual no es ningún sustituto para semejantes movimientos de masas, ni puede ser reemplazada por estos. Una filosofía de la revolución, arraigada en la dialéctica marxista hegeliana, se convierte en subjetividad revolucionaria cuando hay en curso una entrega humana de pasión y afán que la hace realizarse, es decir, se re-crea y concreta. La realización de la filosofía resulta real cuando el movimiento de masas hace suya a esta filosofía como la razón misma.

Aquí fluyen dos formas de organización de estas dos expresiones de la subjetividad revolucionaria:

(1) La conciencia revolucionaria de masas que crea sus propias formas de organización: los soviets, las alianzas obrero-campesinas, las formas comunitarias indígenas, y una miríada de otras formas. La organización principalmente surge de manera espontánea de la conciencia revolucionaria de las masas del pueblo. Un pequeño grupo puede a veces ser el catalizador de un movimiento tal, pero su naturaleza decisiva está determinada por la propia auto-actividad de las masas. La subjetividad revolucionaria resulta contenida organizativamente en las diversas organizaciones clasistas y populares de masas. Algunas de las formas organizativas de esta auto-actividad de las masas, que surge de un "movimiento de la práctica que es en sí misma una forma de la teoría",[1] fueron presentadas en la Parte III. Ciertamente, la izquierda debe ser una parte de tales formas organizativas. ¿De qué otro modo uno pude escuchar genuinamente los impulsos desde abajo?

(2) Al mismo tiempo, al papel de la filosofía se asocia una segunda expresión de la organización. Mientras la conciencia, en particular la autoconciencia de las ma-

sas, surge de condiciones objetivas que el pueblo enfrenta y se afana por superar, el pensamiento filosófico, conocimiento filosófico, aunque enraizado en las condiciones objetivas y los movimientos de masas, no surge espontáneamente, sino a través de aquellos que se esfuerzan en devenir portadores, forjadores, concretizadores de esta segunda expresión de subjetividad revolucionaria expresadas por la filosofía dialéctica. Es el filósofo teórico que capta la auto-actividad de las masas desde abajo, y trabaja para darle un significado, arraigándolo dentro de la expresión filosófica marxista-hegeliana.

Es en una expresión de organización diferente por medio de lo cual se concreta una expresión filosófica a tal grado que resulta el segundo tipo de subjetividad revolucionaria activa en el mundo. Sólo una organización, cuya existencia es filosófica desde la base hasta la cima, puede emprender esa tarea. Como veremos, esto tiene una procedencia histórica. Marx no temió decir "nuestro partido" aun en los momentos en que estaban solos él y Engels. La creatividad del conocimiento filosófico fue decisiva para determinar la base de la organización.

"La auto-determinación en sí de la idea es oírla hablar a ella misma", escribió Hegel. Aquí hay tanto un reto en encontrar la auto-determinación en sí de la idea como encontrar la auto-determinación de los pueblos y naciones. Cada generación de revolucionarios está emplazada a ofrecer una expresión concreta a la idea, una expresión concreto-universal. Por esta razón, ellos se convierten en los portadores de la idea revolucionaria, en una llama del cambio social. Hoy necesitamos preguntarnos: ¿Ha sido apagado este fuego, o hay aún brazas para volver a encenderlo y ser capaces de liberar a la idea tanto como a la llama del cambio revolucionario? ¿Qué tipos de brazas encontramos, histórico y filosóficamente, que nos puedan ayudar a encender de nuevo esta llama? ¿Qué podemos aprender para América Latina de las experiencias de las revoluciones cubana y nicaragüense? Históricamente, ¿podemos examinar la práctica organizativa de Mariátegui? ¿Podemos utilizar la profunda crítica organizativa emitida por Frantz Fanon en medio de las revoluciones africanas, y que relacionó con el Tercer Mundo? ¿Podemos encontrar una sede para la organización revolucionaria dentro de la filosofía de la revolución de Marx? ¿Hay nuevos comienzos filosóficos para la expresión organizativa?

A. Formas de organización

El foco guerrillero y "¿Qué sucede después?": notas sobre la Revolución Cubana

A principios del siglo xx, la Revolución Mexicana había desechado al viejo orden, lo que con el tiempo la conduciría a la expropiación de los intereses norteamericanos del petróleo, pero ésta, en lo esencial, no emplazó nunca el dominio del capital. El gobierno progresista de Jacobo Arbenz en Guatemala fue derrotado por un golpe

militar de la CIA en 1954. La Revolución Boliviana de 1952, en la cual surgió una alianza obrero-campesina, fue, deliberadamente debilitada y transformada a lo largo de los años cincuenta y sesenta.

La Revolución Cubana representó una cosa totalmente diferente. Ella marcó una línea divisoria importante en América Latina. (1) Vino al poder por medio de la guerra de guerrillas, guiada por la teoría del *foco* guerrillero. (2) Quebrantó el capital privado al tomar las riendas de la economía cubana. (3) Desafió al imperialismo de los Estados Unidos, proyectando e intentando practicar un concepto de transformación radical para la América Latina, que lanzó un reto, no sólo a los Estados Unidos, sino también a otros conceptos del cambio social, incluyendo los de los reformistas, de los partidos comunistas latinoamericanos respaldados por la Unión Soviética. Aunque finalmente vinculada con la Unión Soviética, Cuba, en la primera década después de llegar al poder la Revolución, manifestó un camino completamente distinto a lo previsto por la Unión Soviética para la América Latina.

Exploremos la forma organizativa cubana para llegar al poder, al *foco* guerrillero, buscando cuál fue su respuesta a la pregunta de: "¿Y qué pasa después que el viejo régimen sea derrocado y se emprenda la tarea de forjar una nueva vía"? [2]

El Che Guevara, a inicios de *La Guerra de Guerrillas,* enumeró "tres aportaciones fundamentales" que hizo la Revolución Cubana "a la mecánica de los movimientos revolucionarios en América", como son: (1) Las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército. (2) No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas. (3) En la América subdesarrollada el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo."[3] Sin embargo, el tema fundamental de su trabajo no es la discusión ideológica, sino la presentación de la táctica y la estrategia de la guerra de guerrillas.

El fundamento ideológico de la Revolución Cubana fue presentado media docena de años después por Régis Debray, después de varias conversaciones sostenidas con Fidel Castro, en su obra *Revolución en la Revolución.* No menos de 200 000 ejemplares de la edición en español fueron inicialmente ordenados para la distribución dentro y fuera de Cuba. Ciertamente en el momento de su publicación las ideas que presentó estaban cercanamente asociadas a las ideas de Fidel Castro.

Una breve revisión del trabajo de Debray nos muestra una polémica doble: En primer lugar, un ataque a cualesquiera otras vías posibles para lograr la transformación social en América Latina, en particular al trotskismo, pero también tomando de la China de Mao y aun de Vietnam, en medio de su lucha contra el imperialismo norteamericano.

En segundo lugar, y este es el verdadero propósito, la proclamación de la originalidad del camino cubano hacia la revolución –la glorificación de la forma del *foco* de guerra de guerrillas como la única forma de organización que se corresponde con la transformación social latinoamericana.

El *foco* guerrillero como la forma de organización significaba que este en las áreas rurales sería un sustituto para todos: para el campesinado, para el proletaria-

do, para la ciudad ("un cementerio de revolucionarios y de recursos" –Fidel Castro), para el partido, para cualquier discusión teórica.

Sobre la teoría, el Che Guevara había argumentado que: "Es esta una Revolución singular y algunos han creído ver que no se ajusta con respecto a una de las premisas de lo más ortodoxo del movimiento revolucionario, expresada por Lenin: "sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario." Convendría decir que la teoría revolucionaria, como expresión de una verdad social, está por encima de cualquier enunciado; es decir, que la Revolución puede hacerse si se interpreta correctamente la realidad histórica y se utilizan correctamente las fuerzas que intervienen en ella, aun sin conocer teoría."[4]

De acuerdo con Debray, dentro del *foco* guerrillero estaba "el comando único", "un liderazgo político-militar", "un indisputable comando central", "que el liderazgo militar y político son uno". De hecho, es "inconcebible que sean posibles, inconcebible que pueda haber un cuadro político que no sea un cuadro militar simultáneamente." "En Cuba, el liderazgo militar (operativo) y político han sido combinados en un mismo hombre: Fidel Castro." La glorificación del foco militar con su único líder está ahora casi completa. Todo lo que necesita ser añadido es "la principal lección para el presente" y las "consecuencias para el futuro:" *"La fuerza guerrillera es el partido en embrión."*[5]

Aquí no estamos analizando la guerra de guerrillas y el *foco* como una estrategia para el cambio revolucionario en América latina, aunque después de Cuba, éste ha tenido poco éxito. Para Cuba, sin embargo, nadie puede discutir el hecho de que el *foco* como táctica y estrategia desempeñaron un papel decisivo en el arribo de Fidel Castro al poder. Pero esta no es la cosa. Nuestro punto de retorno a este libro de 30 años de edad y de muchas maneras desacreditado, radica en mirar qué sucede cuando el *foco* no es ya más estrategia y táctica, sino, la única vía hacia delante, y cuando éste también se convierte en una ventaja ideológica después de tomar el poder.

"¿Qué sucede una vez que es tomado el poder?" ¿Las formas de organización utilizadas para llevar a cabo la exitosa Revolución Cubana se convierten en una forma más de vanguardia de poder estatal una vez que Batista fue derrotado? ¿Las doctrinas del máximo líder, de lo militar sobre lo político, del rechazo de las ciudades, del desdén por la teoría como algo más que lo "práctico", forjaron las esposas de la creatividad de las masas cubanas, que ciertamente apoyaron a los fidelistas en la Sierra Maestra? ¿Fue la creatividad de las masas reducida a toneladas de azúcar fabricadas, con constantes llamados a la producción y más producción de esta?

No vamos a seguir todos los sesgos y giros, las vicisitudes de Cuba en las décadas posteriores a 1959. Tratar de construir una nueva sociedad en una isla subdesarrollada, a sólo 90 millas de los Estados Unidos, ha sido una tarea sobrecogedora, para decir lo mínimo que pueda decirse. Al mismo tiempo, la mentalidad administrativa del régimen de Fidel Castro se combinó con el capitalismo de estado de la Unión Soviética en el mismísimo apogeo de la Guerra Fría. La ideología

del *foco* con énfasis en lo "práctico", el líder único, el plan desde arriba, resultó ser el marco de lo que sucedió después.

Al mismo tiempo, hubo posibles alternativas. El Che Guevara fue, un tanto independiente de esta mentalidad administrativa. En los primeros años después de la Revolución, estuvo buscando otras vías. Mientras la URSS de Stalin y sus herederos manifestaban que la ley del valor se aplicaba a la sociedad socialista, y en consecuencia negaban la especificidad fundamental que Marx había delineado para la sociedad capitalista, el Che escribió varios artículos indagando acerca de la aplicación de la ley del valor en Cuba.[6] Él puso énfasis en alejarse de los incentivos materiales y priorizar los morales –lo que significaba un gran reto para una sociedad que enfrentaba aun carencias materiales.

En cualquier caso, el Che Guevara, a diferencia de Fidel Castro, no parecía sentir la necesidad de ejercer el poder estatal. Además de estar constantemente expresando ideas sobre una nueva sociedad, él decidió abandonar el poder del estado en un esfuerzo por ayudar a hacer salir a Cuba del aislamiento que estaba enfrentando. Fue un gesto heroico, pero trágico. La tragedia no fue sólo su muerte, sino el aislamiento que él sufrió en el intento de exportar la revolución, mientras carecía de una relación con las masas bolivianas. ¿Fue esto parte de su propio abandono de la teoría, y su sustitución por la creencia de que uno podría "decretar" la revolución con poca consideración de las complejidades de la realidad objetiva, como el proceso de desarrollo de una relación con las masas?

Aunque el socialismo no puede ser construido aisladamente, ¿qué legado puede quedar de un pequeño país del Tercer Mundo que se enfrenta al monstruo? En un cierto nivel, Cuba ha hecho una magnífica contribución. Sin nunca capitular ante el imperialismo de los Estados Unidos, su Revolución ha marcado una línea divisoria muy importante para América Latina. Apoyando desinteresadamente a muchos movimientos progresistas en otros países, ella ha demostrado relaciones de solidaridad, no de caridad, con el mundo exterior.

No obstante, dentro de Cuba, la mentalidad administrativa de capitalismo de estado, aun cuando ha sido utilizada para crear viviendas, salud pública y educación, sobre una base social, lo ha hecho de un modo autoritario, como un camino único decidido por una pequeña elite. Esto ha sido particularmente verdadero en la esfera del trabajo. Cuba se ha quedado atrapada en la producción de mercancías –azúcar para el mercado mundial– y de ese modo, la fuerza de trabajo ha quedado como una mercancía. Ha habido poca democracia, no han existido espacios para posibles voces alternativas desde dentro de las masas trabajadoras de Cuba, sino solamente la de su líder máximo.

Michael Lowy ha apuntado: "La democracia no es un problema de "formas políticas" o de "superestructura" institucional: ella es el mismo contenido del socialismo como formación social, en el cual los obreros y los campesinos, los jóvenes, las mujeres, es decir, el pueblo, ejercitan efectivamente el poder y democráticamente determinan el propósito de la producción, la distribución de los medios de producción y la ubicación de los productos."[7]

Un socialismo auténtico es imposible sin una democracia auténtica. Desechar una estrecha democracia *burguesa* regulada sencillamente por el voto, no constituye la negación de una auténtica democracia, una que no finalice en el voto, sino que se extienda a una expresión plena y una participación, "de la población a cada hombre, mujer y niño", involucrado en la dirección de la sociedad.

Por muchas razones –con los Estados Unidos a las puertas, la poca voluntad de Fidel Castro para soltar las riendas del poder, la continua campaña por producción y más producción, que caracteriza al capitalismo de estado tanto como un capitalismo de propiedad privada– Cuba deja una herencia polémica sobre la respuesta a la pregunta ¿Qué pasa después de la revolución?

Notas sobre la Nicaragua de los sandinistas: Desde el frente y la insurrección al partido de vanguardia y el gobierno; la relación hacia las organizaciones de masa.

Siguiendo a Cuba, el foquismo fue iniciado en Nicaragua por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Sin embargo, dos sucesos, uno en Nicaragua y otro en Bolivia, detuvieron esta estrategia. En Nicaragua fue la batalla de Pancasan en 1967, en la cual la Guardia de Somoza, entrenada por los EE.UU. rodeó, aisló y asesinó a varios de los mejores cuadros del FSLN en un *foco* rural."[8] Ese mismo año, la guerrilla del Che Guevara fue destruida en Bolivia.

Por los años setenta, los sandinistas habían decidido trabajar extensamente en las áreas urbanas, así como continuar las operaciones guerrilleras en el campo. Esto los puso a ellos en contacto directo con la población urbana, abriendo las puertas a una magnitud decisiva que condujo al derrocamiento revolucionario de la dictadura de Somoza, con la participación insurrecta de las masas urbanas.

En octubre de 1977, cuando la tendencia sandinista Tererista inició el ataque a las guarniciones de la Guardia Nacional, se produjo una participación civil espontánea.[9]

En febrero de 1978, "los habitantes de un barrio indígena llamado Monimbó en la ciudad de Masaya se alzaron contra la Guardia Nacional y resistieron a las tropas del gobierno con un conmovedor surtido de armas manuales y bombas de contacto caseras durante casi una semana. Aunque este prototipo de insurrección fue reprimida sangrientamente, huelgas estudiantiles y otros actos de rebeldía continuaron en el verano."[10]

En septiembre vinieron los alzamientos en muchas ciudades, dirigidos en primer lugar por jóvenes, "Los muchachos", y ayudados por combatientes regulares del FSLN. El ejército del FSLN era simplemente de unos pocos de unos cientos en estos momentos, creciendo a varios miles en los escasos próximos meses.

Una "Ofensiva final" fue anunciada en mayo-junio de 1979. Nuevamente, fueron construidas barricadas en los barrios obreros que, junto con el ejército del FSLN, resultaron decisivas en la derrota de las guarniciones somocistas en una

ciudad tras otra. El 17 de julio Somoza huyó y dos días después los sandinistas tomaron el poder.

A pesar del reconocimiento de las limitaciones del *foquismo* como estrategia armada y táctica para Nicaragua, lo que no reconsideró ninguna tendencia sandinista o se cuestionó –aún con la participación masiva de la población urbana en las insurrecciones del último período– fue el *contenido ideológico* del concepto del foco de la dirigencia. La vanguardia político-militar, la dirigencia sandinista, permaneció como la dirección de la resistencia en el derrocamiento de Somoza, y continuó como vanguardia asumiendo el control del estado.

Con el derrocamiento de la dictadura de Somoza, el FSLN deviene entonces el partido de vanguardia a cargo de las instituciones del estado, incluyendo el ejército. Como apuntó un escritor: "Nada es tan central para la concepción de los sandinistas de ellos mismos y su lugar en la historia que su definición del FSLN como una vanguardia revolucionaria."[11] Este partido puede quedar relativamente pequeño: "El FSLN de la post victoria fue una selecta, comprometida, disciplinada organización jerárquica –un partido de vanguardia."[12] Dentro del partido, el Directorio Nacional, un grupo de nueve miembros, consistentes en tres líderes por cada uno de las tres tendencias sandinistas, consolidaría el control del gobierno.

La participación insurreccional de las masas fue reconocida como una fuerza estratégica para el derrocamiento de la dictadura. Con la fuga de Somoza, la participación de las masas fue alentada a la construcción de una nueva Nicaragua. Varias organizaciones de masas –los Comité de Defensa Sandinistas (CDS), los trabajadores urbanos de la Central Sandinista de los Trabajadores (CST), el campesinado en la Unión Nacional de Campesinos y Ganaderos (UNAG), la organización de la Asociación de Mujeres Nicaragüenses "Luisa Amanda Espinosa" (AMNLAE), la organización de jornaleros Asociación de los Trabajadores Rurales (ATC) y los jóvenes, de la Juventud Sandinista 19 de Julio (JS-19)– fueron una parte muy importante del proceso revolucionario.[13]

Al mismo tiempo, era una participación de masas en que la dirección estaba determinada y los límites puestos por el FSLN. La genuina participación estaba abolida, y en ocasiones ella era limitada a la lectura de un guión redactado por la vanguardia del FSLN.

Después de la insurrección final, las organizaciones sandinistas de masas estaban abiertas a todos los nicaragüenses y contaron con cientos de miles de miembros. Una cosa es tener la participación de masas como *estrategia y táctica* en el derrocamiento y la construcción de una nueva Nicaragua, con el papel del FSLN como vanguardia y otra es ver a *las masas como la razón* de la revolución, con el papel del FSLN siendo uno de los reveladores y promotores de la creatividad del otro revolucionario en sus múltiples dimensiones. El énfasis de los sandinistas en el primer papel sobre el último se convertiría en una fuente de tensiones para la revolución.

Antes de analizar esta tensión con posterioridad, debemos apuntar que, como fue comentado por un escritor en 1989, "la historia política de Nicaragua desde la

victoria sandinista en 1979 puede ser dividida en dos fases –antes y después de la llegada de la guerra de los contras apoyados por los americanos."[14] El estrangulamiento destructivo por parte de los Estados Unidos hacia la revolución por medio de la guerra y el fomento del caos económico fue, sin dudas, el primer factor en la derrota electoral de los sandinistas en 1990. Cualquier comentario sobre el proceso revolucionario nicaragüense debe mantener esto muy firme en la mente.

Pero surgen dos preguntas de gran importancia para el proceso revolucionario frente al monstruo del Norte: (1) ¿Cómo uno encuentra los pasos económicos para sobrevivir, para empezar a crear un sistema menos explotador, si el país de uno comienza como país capitalista dependiente? E íntimamente relacionado con esto (2) ¿Cómo puede uno incorporar la mente creativa, así como el músculo y el corazón de las masas para crear una senda hacia una nueva Nicaragua –una revelación de la razón revolucionaria, que pueda ayudar a detener la mano destructiva de los Estados Unidos?

En los primeros años en el poder, el Directorio Nacional del FSLN proclamó: "El partido, tomando una posición clasista determinada, un único principio político, una ideología científica, una estrategia y una táctica correctas, se puso a sí mismo al frente de toda la sociedad y reunió en su seno la dirección política y militar de las fuerzas revolucionarias, que luchan y trabajan por conducir a la revolución hacia logros cada vez más altos."[15] Esta declaración argumenta la existencia de un mundo único entre la vanguardia y la población insurrecta.

Un ejemplo de la tensión entre esta vanguardia y una de las organizaciones de masas o populares sucedió en los años 1979-1980. La Asociación de Trabajadores Campesinos (ATC) había estado involucrada en la ocupación de tierras no pertenecientes a Somoza en los meses posteriores a la toma del poder del FSLN. Los sandinistas, intentando mantener el apoyo de una parte de la burguesía nacional, se opusieron a estas ocupaciones. Los tribunales decretaron que la tierra debe ser devuelta. La ATC movilizó a unos 30 000 campesinos con consignas y machetes a una manifestación para presentar sus demandas en Managua, en la Plaza de la Revolución, el 17 de febrero de 1980. En breve, poco antes de la manifestación, el FSLN expresó su acuerdo con las demandas de los trabajadores rurales.

Aunque el FSLN se puso del lado de la posición de los trabajadores rurales, en el microcosmos, esta temprana disputa hizo percibir algunas de las contradicciones económicas que el proceso revolucionario tendría que enfrentar durante la próxima década. Un esfuerzo por mantener a esta parte de la burguesía que permanecía económicamente activa, significaba estar continuamente jugando en contra del deseo de las masas nicaragüenses por ahondar el proceso revolucionario.

Esta tensión con el FSLN estaba también presente en las otras organizaciones de masas. Gilbert presenta un estudio de caso de los Comité de Defensa Sandinista (CDS) en Matagalpa. Muchas de aquellas personas en posiciones de liderazgo dentro de la zonal de los CDS en la ciudad, provenían de posiciones dentro del FSLN en el trabajo del movimiento obrero sandinista. Ellos vieron su labor como una "educación política" y una "concientización" de la población urbana. Gilbert señala:

"Los miembros del comité zonal de Matagalpa, que con frecuencia se encuentran a sí mismos racionalizando las acciones gubernamentales o mediando entre las autoridades públicas y los comité de barrios, insisten en que su organización es independiente del estado. 'Nosotros no somos un apéndice del estado, sino un puente,' comenta un líder."[16]

Gilbert observa que los CDS en Matagalpa ayudan a las personas de los barrios pobres "a defenderse ellos mismos contra los terratenientes avariciosos y hostiles o los burócratas indiferentes que existían bajo el viejo régimen." Y añade, "Es menos probable que los CDS puedan conferirles poder a las personas de Matagalpa frente a frente al FSLN. La organización de los CDS tiene una estructura de arriba a bajo, cuyos líderes de entre los miembros del comité zonal hasta el secretariado nacional son militantes sandinistas, en efecto, designados por la parte y sujetos a su disciplina."[17] Por una parte, los sandinistas querían mucha más democracia que unas elecciones justas. Las organizaciones de masas, viniendo de la caldera de las insurrecciones de masas que llevaron a la revolución a su éxito, fueron formas de la democracia revolucionaria. De otra parte, el viejo concepto del partido de vanguardia continuamente le señaló sus propias tareas y sus límites a esa democracia revolucionaria.

Con relación a la participación de la mujer en la Nicaragua revolucionaria, Maxine Molyneau, una partidaria de la revolución, escribió un importante artículo, "¿Movilización sin emancipación? Los intereses de las mujeres, el Estado y la Revolución."[18] Margaret Randall, una profunda defensora de la revolución y activista femenina, señaló la ausencia de una agenda feminista dentro del proceso revolucionario, y preguntó si esto podría haber contribuido a un apoyo cada vez más menguado para los sandinistas.[19] Ambos estudios discutieron la interacción entre la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinosa y el FSLN.

Bajo Somoza, los sindicatos y los derechos de los sindicatos eran esencialmente inexistentes. De este modo, la Central Sandisnista de Trabajadores fue el primer movimiento sindical de masas defensor de los derechos de los trabajadores de Nicaragua. Sin una historia sindical fuerte, las CST "llegaron a estar centradas en ganarse la aceptación de las políticas económicas del gobierno antes que en defender directamente los intereses de los trabajadores. Aun cuando el FSLN tomó medidas de austeridad en 1988 y 1989 que debilitaron la situación económica de los miembros de la CST, los sindicatos no organizaron ninguna oposición significativa a los planes del gobierno."[20]

Las masas nicaragüenses demostraron su creatividad y su voluntad de apoyar a los sandinistas en las insurrecciones de masas de 1978-1979. Una y otra vez, en la década de 1979-1989, ellos mostraron su voluntad de sacrificio, incluyendo la entrega de sus vidas para defender la revolución. Sin embargo, la guerra de los Contra, apoyada por los EE.UU. trajo la muerte, la destrucción y un profundo caos económico, que marcadamente desaceleró e incluso revertió el proceso revolucionario. El socialismo no pudo ser construido bajo estas circunstancias, pero, ¿estaban abiertos otros caminos? Ciertamente, no podía haber una capitulación ante el proyecto

imperialista. Pero frente a este imperialismo, quizás se hayan hecho demasiadas concesiones dentro de Nicaragua.

Las organizaciones de masas o populares eran la llave para una vía diferente, pero si la actitud del FSLN hacia ellas no estaba limitada a la estrategia y la táctica, a una campaña de movilización, o a verloscomo víapara diseminar unos lineamientos políticos. Más bien, se necesitaba tener una interrelación profunda entre las organizaciones de masas y el FSLN. Para ello, no era suficiente reconocer las organizaciones de masas como una forma revolucionaria. Se necesitaba un concepto de la transformación social que viera la auto-actividad de las masas como la razón y no sólo la fuerza de la revolución, y que buscara el marco filosófico dentro de la dialéctica de Marx, la cual puede abrir las posibilidades para que esta auto-actividad crezca.

Lejos de ser una desviación de la necesaria lucha contra el bárbaro a las puertas, la dialéctica representaba un camino para provocar la creatividad de las masas nicaragüenses, las únicas que, al final, podrían construir una alternativa viable. La comprensión por parte de las masas de un marco filosófico de la revolución, resulta la manera por medio de la cual, las tareas más necesarias y concretas, son emprendidas no por medio de una exhortación externa, sino por medio de una praxis y una profunda pasión interior. En un proceso tal, ¿podría haber habido una derrota en la elecciones de 1990? Nosotros no podemos saberlo, ni es útil tal especulación...

Lo que estamos diciendo es que cuando las masas aprehenden lo universal del cambio social y lo hacen suyo, es decir, lo concretan, no hay una dimensión más poderosa de la transformación social. Las formas revolucionarias de la organización son estimuladas a unirse con la filosofía revolucionaria y viceversa. Cada una por sí sola es unilateral.

Pero indaguemos esto más adelante, volviendo a los escritos y a la actividad de Mariátegui y Fanon.

Mariátegui: el periodismo como forma organizativa

En 1926 Mariátegui fundó *Amauta* (una palabra quechua que significa hombre sabio). Él había regresado a Perú en 1923 después de un forzado exilio comenzado en 1919. Los años en Europa habían puesto en contacto a Mariátegui con las corrientes del socialismo europeo y el comunismo. El vivió fundamentalmente en Italia durante un período de agitación influenciada por los acontecimientos en Rusia.

Mariátegui había sido periodista desde 1914 y al regresar a Perú en 1923, escribió y fue director del periódico *Claridad*, así como escribió para otros dos semanarios de Lima, *Variedades* y *El Mundial*. Sin embargo, fue la fundación de *Amauta* la que entretejió varios hilos en la vida de Mariátegui: el levantamiento de la clase obrera peruana, el impacto revolucionario de la Rusia de 1917 y de Italia al principio de los años veinte, una pasión contínua por la literatura y el arte y el descubrimiento de un sujeto revolucionario concreto dentro de Perú –el indio.

Amauta fue una amplia revista mensual en la cual, en su cubierta de cada mes se presentaba un dibujo sobre un tema inca, a menudo del artista José Sábogal. El contenido era muy variado, presentando artículos sobre la población indígena y traducciones de Marx, Lenin, Luxemburgo, Trotsky y Freud, entre otros. En un determinado número, se podía encontrar material sobre los temas indígenas, así como artículos sobre diferentes aspectos de la Revolución Rusa o sobre la situación en China. Una sección sobre libros y revistas, un análisis de la situación económica en Perú y el debate de la cuestión indígena en otras partes de América Latina, todo encontraba su espacio en la revista. Era un periódico tan rico en arte como en análisis político, una revista que presentaba el panorama de la revolución de América Latina, Europa y Asia.

Seis temas eran especialmente importantes en la revista: (1) la publicación de los propios trabajos de Mariátegui; (2) el movimiento indígena; (3) el arte y la cultura como un fenómeno mundial, con énfasis en Perú; (4) escritos sobre el marxismo que estaba siendo desarrollado y debatido en Europa, particularmente en Rusia; (5) un panorama político de conferencias, actividades y documentos de reuniones; (6) revisiones y resúmenes de libros y revistas.

En la primera publicación Mariátegui escribió de la orientación de *Amauta:*

> Esta revista, en el campo intelectual, no representa un grupo. Representa, más bien, un movimiento, un espíritu... El título preocupará probablemente a algunos. Esto se deberá a la importancia excesiva, fundamental, que tiene entre nosotros el rótulo. No se mire en este al significado estricto de la palabra, que no refleja sino nuestro homenaje al incaísmo... El objetivo de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. (Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo.) Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación–políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, finalmente con los de los otros pueblos del mundo.[21]

En los primeros números, Mariátegui publicó los ensayos que luego recopilaría como *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Otros ensayos serían recogidos en un segundo libro, *Defensa del marxismo*. Los escritos adicionales de Mariátegui estaban en el rango de análisis de libros y revistas hasta comentarios políticos.

La insistencia de Mariátegui en presentar la dimensión indígena en *Amauta* podía ser vista no sólo en sus propios escritos, sino también en muchas otras contribuciones. El antropólogo Luis E. Vacarel escribió frecuentemente sobre la problemática indígena. Mariátegui invitó a Dora Mayer Zule a escribir sobre el significado de la *Asociación Pro Indígena*.

Quizás la contribución más importante sobre el problema indígena, además de los escritos de Mariátegui, fue el establecer dentro de las páginas de *Amauta* un

segundo periódico, *Proceso del Gamonalismo–Boletín de Defensa Indígena,* que publicó información específica sobre la cuestión indígena, discutiendo diferentes barriadas, pueblos e incidentes. Fue una publicación que llamó la atención sobre el abuso de los indígenas, formuló peticiones para su defensa y reportó noticias de arrestos y manifestaciones. En las páginas del *Boletín de Defensa Indígena,* Mariátegui imprimió su respuesta a Luis Alberto Sánchez, titulada "Indigenismo y socialismo." Él escribió: "El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú, las masas–la clase trabajadora–son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano–ni sería siquiera socialismo–si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas."[22]

Los escritos y fotografías en la sección sobre arte y cultura tenían un significado especial. En ningún sentido la cultura era presentada aisladamente. En la misma publicación que tenía un ensayo de Mariátegui sobre la cuestión de la tierra en Perú, había un artículo sobre el futurismo, poemas de Neruda, dibujos de Europa, o fotos de esculturas de China. Si un número tenía fotografías de cerámicas de la sociedad inca, otro tenía material sobre el movimiento surrealista en Europa. Lo mundano de la cultura humana en múltiples formas de expresión, su relación con la discusión del panorama político, de la revolución, fue un importante aspecto de *Amauta*.

Europa apareció en las páginas de Amauta como cultura y como revolución, especialmente de Rusia. Hubo traducciones de Lenin y Trostky, artículos sobre la nueva literatura y economía soviética, así como sobre la posibilidad de extender la revolución. Esto era visto no sólo como un suceso en el otro lado del océano, sino como lo que podía decir algo a Perú.

El panorama político que Mariátegui presentó en *Amauta* se extendió más allá de Europa. En sus páginas apareció información sobre conferencias, análisis, encuentros antimperialistas y congresos obreros. Mariátegui y sus colaboradores también crearon una sección en cada publicación sobre libros o revistas que habían sido publicadas en América latina y en otras partes del mundo.

Mariátegui editó *Amauta* hasta su muerte en 1930. Su periodismo revolucionario fue inseparable de su trabajo con las organizaciones obreras y los grupos marxistas. Ciertamente, esta era una forma de organización revolucionaria. Mientras publicaba *Amauta,* Mariátegui participó en el Segundo Congreso Obrero que se reunió en junio de 1927. El gobierno respondió dramáticamente durante el congreso, anunciando un complot comunista y arrestando a más de cincuenta personas, clausurando la publicación obrera *Solidaridad* y la revista *Amauta* durante varios meses.

Entre 1928 y 1929, Mariátegui continuó el periodismo revolucionario como una forma organizativa. Con un pequeño grupo de colaboradores que publicaban *Amauta,* fundó un periódico para los trabajadores, *Labor,* organizó el Partido Socialista de Perú, estableció la Confederación General de Obreros Peruanos y preparó importantes tesis para dos congresos internacionales: el *Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana* que se celebró en mayo de 1929 en Mon-

tevideo, Uruguay y la *Primera Conferencia Comunista Latinoamericana,* que tuvo lugar en Buenos Aires en junio de 1929.

El periódico *Labor,* aparecido en 1928, no solo presentaba noticias sobre el frente obrero, sino que tenía una sección llamada *"El Ayllu",* refiriendo al nombre inca de la organización comunal de base encontrada no sólo en los tiempos precolombinos, sino aun existentes. *"El Ayllu",* fue consagrado a la cuestión campesina. Mariátegui estaba planeando crear una revista por separado, *"El Ayllu",* para distribuirla en las áreas rurales.

Cuando sucedió el desastre minero en la Morococha en el cual murieron 26 personas, el grupo alrededor de Mariátegui buscó una relación directa con los obreros de las áreas de los campamentos mineros. *Labor* presentó una serie de artículos sobre la gigantesca Corporación (minera) de Cerro Pasco.

En el número de mayo de 1929, Mariátegui anunció la formación de un Comité del Primero de Mayo, como un comité organizador para una Confederación de Obreros Peruanos. El mismo número tenía un artículo sobre la historia del 1ro de Mayo, comenzando con una descripción de los sucesos que habían ocurrido en Chicago durante la década de 1880.

La publicación de *Labor* y el trabajo para organizar una confederación general de los obreros peruanos, incluyendo comisiones de jóvenes, mujeres, campesinos, e indígenas, sucedió al mismo tiempo que Mariátegui estaba creando el Partido Socialista de Perú, del cual él escribió los principios programáticos.

Para el congreso sindical de Uruguay, una de las tesis formuladas por Mariátegui se refería al "Problema indígena." En parte ésta desarrollaba temas que él había abordado ya en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* ubicando al problema indígena como un problema económico-social. Al mismo tiempo, había nuevos elementos desarrollados, centrándose en el problema organizativo: la relación entre los obreros y los campesinos, cómo los campesinos eran una fuerza revolucionaria, cómo podrían ser organizados los campesinos indígenas:

> Las "comunidades" que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación... Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas la vanguardia obrera dispone de aquellos militantes de raza india que, en las minas o los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena regresen temporal o definitivamente a éste. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre... sólo los militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros.

> Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que poco proletarios de otros medios podrán aventajarlo.[23]

Esta tesis fue publicada en Amauta. Nuevamente los análisis políticos de Mariátegui, la actividad organizativa y el periodismo estaban unidos. El periodismo revolucionario como forma organizativa caracterizó el trabajo de Mariátegui desde 1926 hasta su muerte en 1930.

Fanon: La crítica del partido y de las formas de organización sindical; buscando una relación de espontaneidad y organización.

De *Los condenados de la tierra*[24] queremos incursionar en dos vertientes del concepto de organización de Fanon: (1) Su crítica de una "fetichización de la organización"–"la noción de partido es una noción importada de la metrópoli... una utilización mecánica de la organización..."[25] – en un país colonial. Fanon vio esto como una limitación y corrupción de la promesa de las revoluciones africanas. (2) Su confianza en la habilidad de las masas africanas para aprender y captar el proceso revolucionario como suyo propio. Fanon vio este proceso como profundamente endeudado con la propia actividad espontánea de las masas. Al mismo tiempo, él argumentó contra cualquier "culto de la espontaneidad" que desechara la necesidad de la organización y la educación.

Fanon se opuso a fotocopiar acríticamente la organización desde la "madre patria" hacia los países subdesarrollados. El partido político y lo sindicatos fueron desarrollados en las ciudades de los territorios coloniales bajo muy diferentes circunstancias que en su evolución en los países capitalistas. En los países capitalistas el proletariado no tiene nada que perder, mientras que en los países colonialistas "el proletariado tiene mucho que perder",[26] viviendo en una situación mucho mejor que las masas de campesinos. Al mismo tiempo, lo que caracterizaba a estas organizaciones políticas y sindicales importadas era la división entre los soldados rasos, que deseaban un cambio total y los líderes, que buscaban limitar y restringir las demandas obreras.

Más importante para Fanon fue la división entre la ciudad y el campo, que estas formas no indígenas de organización sólo hacían más profundas. En el mundo subdesarrollado, la gran mayoría de las masas vive en las áreas rurales. "Los partidos nacionalistas, en su inmensa mayoría sienten una gran desconfianza hacia las masas rurales... no van al encuentro de las masas"[27] Aunque él vio a estos descreídos campesinos como una fuente crítica de la insurrección, Fanon no fue acrítico de la estructura social en las áreas rurales: "... las masas rurales viven todavía en la etapa feudal, alimentada por la omnipotencia de esa estructura medieval por los agentes administrativos o militares colonialistas."[28]

Inicialmente, los partidos políticos nacionales permanecieron confinados a las ciudades y en la contradicción ideológica: "la voluntad de quebrar el colonialismo va unida a otra voluntad: la de entenderse amigablemente con él."[29] Sólo cuando una ruptura ocurría dentro de esta confinada estructura política, aparecían militantes nacionalistas que eran forzados a encontrar refugio en los campos: "Los hombres procedentes de las ciudades acuden a la escuela del pueblo."[30] Ellos encontraban a un pueblo "en sus chozas y en sus sueños [que] se pone en comunicación con el nuevo ritmo nacional."[31] La rebelión comienza en el campo con los desposeídos, el campesinado desarraigado, el *lumpen-proletariat,* quienes fomentan el estallido de la rebelión en los pueblos.

Fanon levantó el espectro del "culto a la espontaneidad", observando que mientras éste trae "una efusión permanente reina en las aldeas, una generosidad espectacular, una bondad que desarma, una voluntad nunca desmentida de morir por la "causa",[32] este no puede ser mantenido contra el "realismo más práctico... La lección de los hechos, los cuerpos atravesados por la metralla..."[33] Un 'culto de la espontaneidad' debe abrirle paso a la educación, al adoctrinamiento y a un ejército, para una guerra que está siendo peleada.

Sin embargo, en contraste con la esterilidad de la organización en la ciudad, una vez que la rebelión comienza en las áreas rurales, aparecen ya diferentes formas de organización:

> Todas estas explicaciones, estas aclaraciones sucesivas de la conciencia, este encaminamiento por la vía del conocimiento de la historia de las sociedades no son posibles sino en el marco de una organización, de un encuadramiento del pueblo. Esta organización es construida mediante el empleo de los elementos revolucionarios procedentes de las ciudades al principio de la insurrección y de los que vuelven al campo a medida que se desarrolla la lucha. Es ese núcleo el que constituye el organismo político embrionario de la insurrección. Pero, por su parte, los campesinos que laboran sus conocimientos al contacto con la experiencia, se demostrarán aptos para dirigir la lucha popular. Se establece una corriente de edificación y enriquecimiento recíproco entre la nación en pie de guerra y sus dirigentes. Las instituciones tradicionales son reforzadas, profundizadas y algunas veces literalmente transformadas. El tribunal de conflictos, las *djemaasa,* las asambleas de aldeas se transforman en tribunal revolucionario, en comité político-militar. [34]

Uno puede encontrar "responsables y dirigentes insertados en la historia que asumen con sus músculos y sus cerebros la dirección de la lucha de liberación."[35]

En el capítulo, "Desventuras de la conciencia nacional", Fanon aborda con profundidad una ideología formada por las clases educadas que no poseían enlaces prácticos con las masas del pueblo, y que "...su pereza y, hay que decirlo, la cobardía en el momento decisivo de la lucha van a dar origen a trágicas desventuras."[36]

Este estrecho nacionalismo estaba arraigado en el concepto de una clase media incapaz de ser más que intermediaria en la estructura económica. La nacionalización de esta subdesarrollada clase media

> "...no significa poner la totalidad de la economía al servicio de la nación, decidir la satisfacción de todas las necesidades de la nación. Para ella nacionalizar no significa ordenar el Estado en función de las relaciones sociales nuevas cuya eclosión se decide facilitar. Nacionalización significa para ella, exactamente, transferencia a los autóctonos de los privilegios heredados de la etapa colonial. [37]

Fanon tiene un concepto muy diferente sobre lo que debe ser la nacionalización en un país subdesarrollado: "Nacionalizar el sector terciario es organizar democráticamente las cooperativas de venta y de compra. Es descentralizar esas cooperativas, interesando a las masas en la gestión de los asuntos públicos."[38]

Fanon resume la asimilación del pensamiento colonialista en su forma más corrupta: un nacionalismo racista en las manos de esta burguesía subdesarrollada. Su forma organizativa era un estado de partido único: "... la burguesía escoge la solución que le parece más fácil, la del partido único... El partido único es la forma moderna de la dictadura burguesa sin máscaras, sin afeites, sin escrúpulos, cínica."[39]

En *Los condenados de la tierra,* Fanon trazó la deformación y el viraje que el partido nacional había tomado desde su establecimiento en la ciudad durante el régimen colonial a través de las fases de la lucha de liberación, algunas veces subordinados, otras veces de confrontación, hasta la toma del poder, donde su naturaleza de clases, su corrupción, su racismo, sus deseos por un partido único de gobierno, todo resulta plenamente expuesto.

En contraste, él particulariza una visión diferente de la forma del partido:

> El partido no es, no debe de ser jamás la simple oficina política donde se encuentran a sus anchas todos los miembros del gobierno y los grandes dignatarios del régimen... En un país subdesarrollado, los miembros dirigentes del partido tienen que huir de la capital como de la peste. Deben residir, con excepción de unos cuantos, en las regiones rurales. Hay que evitar centralizarlo todo en la gran ciudad... El partido debe ser descentralizado en extremo... El partido debe ser la expresión directa de las masas. El partido no es una expresión una administración encargada de transmitir órdenes del gobierno. Es el portavoz enérgico y el defensor incorruptible de las masas. Para llegar a esta concepción del partido, es necesario antes que nada desembarazarse de la idea muy occidental, muy burguesa y, por tanto, muy despreciativa de que las masas son incapaces de dirigirse. La experiencia prueba, en realidad, que las masas comprenden perfectamente los problemas más complicados.[40]

Fanon hace un bosquejo, aunque no crítico, sobre la lucha de liberación en el campo y sus formas organizativas, incluyendo su propia participación:

> En Argelia comprendimos que las masas están a la altura de los problemas con los que se enfrentan. En un país subdesarrollado, la experiencia prueba que lo importante no es que trescientas personas conciban y decidan, sino que todos, aun al precio de un tiempo doble o triple, comprendan y decidan. En realidad, el tiempo perdido en explicar, el "perdido" en humanizar al trabajador será recuperado en la ejecución. La gente debe saber hacia dónde va y por qué.[41]

Y termina el capítulo dirigiéndose hacia las relaciones necesarias entre la conciencia nacional y la conciencia social, entre el naturalismo y el humanismo:

> El nacionalismo no es una doctrina política, no es un programa. Si se quiere evitar realmente al país ese retroceso, esas interrupciones, esas fallas hay que pasar rápidamente de la conciencia nacional a la conciencia política y social... El nacionalismo, si no se hace explícito, si no se enriquece y se profundiza, si no se transforma rápidamente en conciencia política y social, en humanismo, conduce a un callejón sin salida.[42]

Fanon criticó lo que él vio como forma de organización burguesa, corrupta, nacionalista estrecha. Dentro de una lucha de liberación, él buscó las formas organizativas que puedan devenir medios de educación del pueblo: "Se pudo hacer entender a las masas que el trabajo no es un gasto de energía, ni el funcionamiento de ciertos músculos, sino que se trabaja más con el cerebro y el corazón que con los músculos y el sudor."[43] Al mismo tiempo, estos podrían ser foros para la expresión propia de las ideas de las masas.

Mariátegui y Fanon buscaron e intentaron crear *formas de organización* no elitistas dentro del movimiento revolucionario. Sin embargo, ninguno de ellos explícitamente indagó las relaciones de la filosofía revolucionaria hacia la organización. Para atreverse a ir sobre este terreno, necesitamos regresar a Marx.

B. La filosofía como terreno para la organización, comenzando con Marx

Marx, a lo largo de todo su desarrollo revolucionario, buscó unir en un todo único la visión filosófica y la forma organizativa.[44] En cada etapa –trabajando con los obreros radicales alemanes en París en los años cuarenta, cuando él escribe *Los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844,* creando los Comités Comunistas de Correspondencia, transformando la Liga de los Justos en la Liga Comunista y publicando el Manifiesto Comunista, participando en las revoluciones de 1848, continuando el trabajo con la Liga Comunista después del fracaso de las revoluciones,

regresando a la actividad organizativa con la fundación de la Internacional mientras trabajaba en *El Capital* en los años sesenta –las vertientes del conocimiento filosófico y la actividad organizativa "práctica" estaban entrelazadas en la praxis de Marx.

Dos momentos posteriores – (1) la Comuna de París de 1871 y las respuestas teórico-revolucionarias de Marx; (2) *La Crítica al Programa de Gotha* (1875), su respuesta a un pretendido programa socialista–hablan más directamente sobre el problema de la filosofía y la organización.

"Estos asaltadores del cielo de París"

La Comuna de París tuvo una profunda influencia sobre el pensamiento de Marx en la última década de su vida.[45] Para Marx, la Comuna fue el imperdible entre *El Capital* y la vasta producción de su última década. Yo hablo no sólo en términos cronológicos sino conceptuales. Las adiciones de Marx a la edición francesa de *El Capital* (1872-1875), su visión sobre el papel del estado en relación con las comunas campesinas rusas, su proyección del proceso de transición necesario para alcanzar una nueva sociedad en la *Crítica del Programa de Gotha,* su exploración sobre las vías multilineales del desarrollo no capitalista de la humanidad en sus *Cuadernos etnológicos* –todo da testimonio sobre la profunda influencia de la Comuna de París.

Los comuneros, en las escasas diez semanas (del 18 de marzo al 28 de mayo de 1871) de la existencia de la Comuna, lucharon contra la desleal traición de los líderes republicanos franceses y contra el ejército alemán a sus puertas. Ellos empezaron por negar el permiso para la transportación secreta fuera de París de los armamentos necesarios para defenderse del invasor foráneo, y de ese modo crearon una nueva forma de lucha: "los parisinos convirtieron de inmediato ese incidente de su autodefensa en el primer acto de revolución social."[46]

Esta revolución social, un nuevo tipo de gobierno revolucionario, era al mismo tiempo, una iluminación profunda para Marx, y profundamente iluminado por Marx. La naturaleza del estado capitalista y su necesaria destrucción, la naturaleza no estatal de la Comuna, las relaciones de la forma política con la emancipación económica, el contenido de esta nueva forma política, la especificidad de la emancipación económica como acepción de "liberación del trabajo", "las condiciones del trabajo libre y asociado" –todos fueron momentos de la práctica de los comuneros, y tema de los trabajos de Marx sobre el significado de la Comuna.

Marx, en sus escritos sobre la Comuna, se ocupó, una y otra vez, de la naturaleza del estado burgués francés junto con su demolición y transformación por parte de los comuneros. Él mantuvo que la destrucción de lo viejo y la creación de lo nuevo era el inseparable doble ritmo de la revolución: "Esta era una revolución contra el estado mismo... una reanudación por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social... una revolución para descomponer esta horrorosa maquinaria de la misma dominación de clases."[47]

El trabajo empezó su viaje a la libertad por medio de la abolición del innecesario, el trabajo del estado dominado por las clases: La comuna "comienza la *emancipación del trabajo* –su gran finalidad– por medio de la abolición del trabajo improductivo y dañino de los estados parásitos."[48] El ejército permanente es suprimido y sustituido por un pueblo armado: Los comuneros "han tomado el manejo real de su revolución en sus propias manos y han hallado al mismo tiempo... los medios para mantenerlo en las manos del pueblo mismo, desplazando la maquinaria del estado, la maquinaria del gobierno de las clases dominantes con una maquinaria gubernamental de ellos mismos."[49] Tal gobierno de maquinarias podría ser ahora "un cuerpo en marcha, no parlamentario, ejecutivo y legislativo al mismo tiempo."[50] La Comuna despojó el fetichismo de las funciones del estado:

> La ilusión de que la administración y los gobiernos políticos fueran misterios, funciones transcendentales para ser confiadas sólo a las manos de una casta especializada... Eliminando la jerarquía estatal completamente y reemplazando a los amos altaneros del pueblo por empleados siempre removibles, una responsabilidad simulada por una responsabilidad real, ya que ellos actúan continuamente bajo la vigilancia pública... Toda la vergüenza de los misterios del Estado y sus pretensiones fue eliminada por una Comuna compuesta en su mayoría por sencillos trabajadores... unificando en un solo orden las funciones públicas –militares, administrativas y políticas– funciones verdaderas de los trabajadores, en lugar de los atributos ocultos de una casta especializada.[51]

La policía no estaría formada por agentes de un gobierno central, sino por sirvientes de la Comuna. Todos los funcionarios, los miembros de la Comuna, serían pagados con los salarios de los obreros. Cuando fueron elegidos, los funcionarios podrían ser inmediatamente revocados. La destrucción del viejo estado y la creación del nuevo, con forma no estatal, se convertiría en exactamente lo mismo.

Esta misma inseparabilidad se expresaba en la unidad entre lo político y lo económico. Marx formuló el descubrimiento de los comuneros asimismo: "la forma política al menos descubrió bajo qué cosas desarrollar la emancipación económica del trabajo."[52] Dos pensadores sociales contemporáneos, Sayar y Corrigan han comentado sobre su significado: "'La emancipación económica del trabajo' en otras palabras presupone formas políticas que son ellas mismas emancipadoras."[53]

La forma política emancipadora de la Comuna de París: "fue sencilla como todas las grandes cosas."[54] Comenzó su expresión con la supresión de la vieja 'maquinaria estatal' (por el momento), "la forma política de la emancipación social de la liberación del trabajo". Marx mostró que estos primeros pasos eran el comienzo de un arduo y largo recorrido a ser emprendido:

> La Comuna no suprime la lucha de clases, por medio de la cual las clases trabajadoras se esfuerzan por la abolición de todas las clases y, por consiguiente, de [el

> poder de las clases]... pero se permite el lujo de ser el vehículo racional en el cual esta lucha de clases puede pasar mediante sus fases diferentes de la manera más racional y humana. ... La clase obrera sabe que ella tiene que atravesar fases diferentes de lucha de clases. Ellos saben que el reemplazo de las condiciones económicas del trabajo esclavo por las condiciones del trabajo libre asociado sólo puede ser por el trabajo progresivo del tiempo.[55]

Marx no se hizo ilusiones de que la utopía estuviese al alcance de la mano. En realidad, él sintió que las medidas que había tomado la Comuna de París no eran socialistas en su inmediatez, sino sólo en su tendencia. Pero aun así, incluso en su breve, peligrosa y fugaz presencia, ella ya se había planteado las preguntas sociales más importantes, y empezado el camino hacia la emancipación del trabajo practicando una nueva forma de trabajo, "el trabajo libre y asociado". La Comuna había empezado "transformando los medios de producción, la tierra y el capital, ahora sobre todo los medios de esclavizar y explotar el trabajo, convirtiéndolos en meros instrumentos de trabajo libre y asociado."[56]

Esos hombres y mujeres trabajadoras, quienes tenían a "los caníbales" a las puertas, pudieron, no obstante, cada uno y todos los días, decidir de una manera honesta y simple cómo manejar las tareas de gobierno y cómo preocuparse ellos mismos por el funcionamiento de la producción, que era la verdad de su realidad. "La gran medida social de la Comuna era su propia existencia activa... Trabajando, pensando, luchando, sangrando a París... radiante en el entusiasmo de su iniciativa histórica."[57]

Marx trabajó infatigablemente para la Comuna, incluso después de su desaparición, que llegó mediante la masacre de 30 000 comuneros. Él consiguió apoyo para los refugiados sobrevivientes y escribió cientos de cartas para solicitar ayuda. Los borradores y la versión final de *La guerra civil en Francia,* escrito en las últimas semanas de su existencia, fueron entregados solamente dos días después de la represión sangrienta de la Comuna.

La profunda investigación de Marx sobre el significado de la Comuna continuó a lo largo de su última década de vida, impactándola grandemente. De gran importancia fue su influencia para la edición francesa de *El Capital.*[58] Marx realizó nuevos saltos teóricos, en particular en el capítulo 1. La sección sobre el "Fetichismo de las mercancías" fue grandemente ampliada. La experiencia de los comuneros había demostrado que solamente el trabajo libre asociado podía despojar a la mercancía de su fetichismo. El control obrero fue una clave. De lo contrario, el trabajo cooperativo sería "una falsedad y una trampa."

El asunto de la centralidad del estado y de la necesidad de destruirlo, apareció de nuevo, como un tema central, en los escritos de Marx sobre Rusia, en particular sus borradores y carta a Vera Zasulich: "Lo que amenaza la vida de la comuna rusa no es ninguna inevitabilidad histórica ni tampoco una teoría; es un estado de opresión y explotación por los intrusos capitalistas a quien el estado los ha hecho poderosos a expensas de los campesinos."[59]

Marx no tenía un "programa" para el futuro de la sociedad. Pero, tuvo "recursos" y muy prominentes entre ellos fueron las experiencias de la Comuna de París, y luego la comuna campesina rusa. Esto no significaba que él pensara que ambas fueran "socialistas." Más bien, dio fe del hecho de que la multilinealidad fuese no sólo un concepto para el pasado precapitalista, sino para el futuro. Habían posibles vías de desarrollo que no necesitan seguir el camino del capitalismo de Occidente. La proyección de Marx hacia el futuro era abierta, informada por la historia y sus procesos, receptiva a los nuevos movimientos emancipadores que surgían, unidos con su creatividad del conocimiento filosófico.

Para Marx la forma política emancipadora de la Comuna fue el trabajo de los hombres y mujeres trabajadoras de París como comuneros, es decir, dentro de la forma de estado no-estatal político-económico-social-laboral, que ellos habían creado. Las dos tendencias políticas principales dentro de la Comuna fueron los blanquistas y los proudhonistas. Marx tuvo que decir poco sobre ellos, no porque estuviesen divorciados de sus ideas, sino porque dentro de la Comuna, las nuevas formas descubiertas de organización y trabajo eclipsaron a las viejas ideas de estas tendencias políticas. La ideología de los blanquistas y los proudhonistas confirmó su esterilidad dentro de la creatividad de la Comuna. Estas tendencias políticas podían solamente operar hasta tanto ellas fuesen comuneras, y de este modo barrieron dentro de la órbita de sus formas, sus ideas.[60]

La Comuna mostró que las así llamadas organizaciones político revolucionarias estaban carentes de un marco teórico para enfrentar el momento histórico. Dentro de ellas no se podía encontrar una sede para la filosofía revolucionaria. Este tipo de fracaso para crear una visión socialista, el marco teórico filosófico de la transformación social, pudo ser aclarado más adelante en la *Crítica del Programa de Gotha* de Marx de 1875.

La Crítica del Programa de Gotha –¿Un fundamento filosófico para la organización?

La *Crítica del Programa de Gotha* de Marx fue escrita en respuesta a un programa unificado que había sido formulado por dos organizaciones obreras alemanas existentes –el Partido Obrero Social Demócrata (los eisenachianos) fundado por Wilhelm Liebknecht y Augusto Babel, en Eisenach en 1869, y la Asociación General de Obreros Alemanes, fundada por Lasalle. En el Congreso de Gotha, ellos se unificaron sobre la base de este programa para formar el Partido Obrero Socialista de Alemania. A pesar de ser Lasalleano por su naturaleza, la mayor parte del programa fue escrito por Liebknecht, quien era considerado como un seguidor de Marx. Para Liebknecht y muchos de los pensadores cercanos a él, la forma organizativa –un partido unificado alemán– tenía precedencia sobre la adhesión a los principios socialistas. De este modo, la *Crítica* de Marx no era exactamente a un programa liberal o burgués, sino a un programa así llamado *socialista* y de una supuesta

organización socialista: "El Partido de los obreros alemanes –al menos si adopta el programa– muestra que sus ideas socialistas aún no están aun a la vista."[61] El fetichismo por la unidad había aplastado, y ciertamente demolido, la construcción de una organización basada en las ideas socialistas.

Marx emprendió un análisis de las doctrinas de Lasalle, las cuales dominaban el Programa de Gotha. Punto por punto Marx expuso los errores:

(1) *El trabajo* –Los puntos de vista del Programa sobre el trabajo como fuente de toda riqueza, excluyendo de ese modo a la naturaleza como fuente de valores de uso; de los instrumentos de trabajo siendo monopolio de la clase capitalista, es decir excluyendo a los propietarios de tierra; sus débiles formulaciones –"el reparto equitativo del fruto del trabajo", "iguales derechos de todos los miembros de la sociedad"– quedaron bajo una fuerte crítica de Marx.

(2) *La Internacional* –Para su formulación, "la clase obrera procura, en primer término, su emancipación *dentro del marco del Estado nacional*." Marx le respondió, "Lassalle concebía el movimiento obrero desde el punto de vista nacional más estrecho. ¡Y, después de la actividad de la Internacional, aún se siguen las huellas en este camino!"[62] Mientras Marx mantuvo en alto el trabajo de la Internacional, él no se ligó a su forma particular de organización, sino al *principio* de la Internacional: "La acción internacional de las clases obreras no depende, en modo alguno, de la existencia de la *Asociación Internacional de los Trabajadores.* Esta ha sido solamente un primer intento de dotar a aquella acción de un órgano central; un intento que, por el impulso que ha dado, ha tenido una eficacia perdurable, pero que en *su primera forma histórica* no podía prolongarse después de la caída de la Comuna de París."[63]

(3) El Estado –La Comuna de París había iluminado para Marx la necesidad de destruir el estado burgués.[64] En contraste, el Programa de Gotha estaba lleno de expresiones no examinadas e ilusiones referentes al estado: "el estado libre", "el estado actual", "la sociedad actual." Marx procedió a criticar el "burdo abuso" de estas palabras, y la expectativa de reformas democráticas por parte de un "despotismo militar de armazón democrática y blindaje policíaco." En oposición a la visión del programa de "democratismo que se mueve dentro de los límites de lo autorizado por la policía y vedado por la lógica",[65] Marx se preguntó, "... ¿qué transformación sufrirá el estado en la sociedad comunista"?[66] El Programa de Gotha, "sus reivindicaciones políticas no se salen de la vieja y consabida letanía democrática",[67] no habiendo tomado nunca la transición hacia una nueva sociedad, ni la naturaleza del futuro estado de la sociedad comunista.

Marx enunció el problema: "De lo que se trata aquí no es de una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base, sino de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista."[68] Él procedió a ofrecer, en la *Crítica del Programa de Gotha,* posiblemente su más completa descripción de semejante transición. Esta podía ser una transición basada en una sociedad cooperativa con propiedad común sobre los medios de producción, que tendría el defecto inevitable del "derecho burgués" "tal y como brota de la sociedad capitalista después de un

largo y doloroso alumbramiento." En la proyección de Marx, el proceso de superación de lo viejo estaba fusionado con una visión del futuro:

> En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora, de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuandc el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades![69]

Ciertamente la experiencia de los comuneros de París le dio a Marx un punto de ventaja para plantear esta transición hacia formas no estatales del futuro.

El fallido análisis del Programa de Gotha de la sociedad alemana que este deseó cambiar, así como su carencia de visión revolucionaria, amenazó la posibilidad para la creación de un futuro emancipado. Marx añadió que una organización socialista necesitaba estar basada en ciertos principios. Para adoptar un programa de principios contradictorios e incorrectos –"se colocan ante todo el mundo los jalones por los que se mide el nivel del movimiento del partido."[70] Como para dar énfasis, al retorno a los principio, Marx concluyó esta carta que envía a Bracke, llamando la atención sobre el hecho de que "próximamente le enviaré a usted las últimas entregas de la edición francesa de *El Capital.*"

Los temas que discurrieron en la *Crítica* –la necesidad de sustituir la maquinaria del estado, la forma del estado, plantear un punto de vista internacional, no nacional, la visión del no-estado que debe ser, "de cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades", y la relación inseparable de la teoría y la organización –no fueron agotadas en los detalles del escenario alemán de alrededor de 1870. El concepto de Marx sobre la organización se extiende hacia el problema actual de la relación entre la organización y la filosofía.[71]

C. En lugar de una conclusión

Para América Latina, la última mitad del siglo xx ha estado caracterizada por dictaduras militares, "democracias" autoritarias y escuadrones de la muerte paramilitares, así como la larga sombra del monstruo del norte. Todo esto ha contribuido al hundimiento de los movimientos revolucionarios. Al mismo tiempo, profundas contradicciones internas dentro de estos movimientos han contribuido a revoluciones abortadas y transformadas en su opuesto.

La represión desde la derecha, con frecuencia respaldada por los Estados Unidos, por un lado, y al parecer una visión congestionada y contradictoria del futuro

desde la izquierda, por el otro lado, han conducido a muchos a renunciar a la lucha por una sociedad humana emancipadora. Incluso la idea de la liberación ha sido reducida a la estrecha opción democrática del derecho al voto, mientras que se dejan en su lugar las ataduras económicas, políticas y sociales. El futuro parece ser meramente una extensión de los limitados horizontes del presente. La idea de que la democracia en una auténtica sociedad socialista o humanista podría meramente personificar el mismo contenido empobrecido de la democracia burguesa, ni aun se discute. Mientras tanto, el otro es abandonado a existir en la quietud del abrazo mortal del presente.

Este estudio ha buscado abrir un diálogo sobre el callejón sin salida del presente. Nosotros no combatimos otras tendencias en el estéril terreno que *ellos* han elegido. Esto incluye a aquellos "de la izquierda", quienes ahora se llama a sí mismos post-marxistas, neo-marxistas, o inclusive antimarxistas, así como también algunos postmodernistas que desechan la dialéctica, en las manos de Hegel o Marx, como atrapadas dentro del proyecto represivo de la modernidad. Todas estas "cadenas forjadas por la mente" son parte de la ofuscación ideológica a ser superada.

En lugar de ello, buscamos un continente vivo. Hoy, las subjetividades revolucionarias en América Latina y en Marx, ese "gran geógrafo de las condición humana" enraizado en la dialéctica hegeliana, están frente a nosotros. La necesidad de recobrar la subjetividad revolucionaria inseparable de la re-creación del pensamiento dialéctico, es el reto que enfrentamos. En un continente tal se puede librar batalla.

Según entramos en el siglo XXI, ¿pueden las variantes que abarcan al otro –los fundamentos filosóficos, las realidades económicas, la lucha de liberación de masas, la organización– ser perfiladas conjuntamente para alcanzar la liberación en el continente latinoamericano?

Nosotros ya sabemos que la mera táctica y estrategia, ya sean el foco guerrillero u otras formas de la lucha armada, las diferentes visiones del partido de vanguardia, así como las políticas reformistas de izquierda, han confirmado ser insuficientes. Todo esto con frecuencia ha sido totalmente ajeno a la realidad del otro en América Latina.

En lugar de las soluciones externas y los horizontes limitados de la sociedad burguesa existente, se encuentra el pensamiento dialéctico y la acción: "El trabajo, la paciencia, y el sufrimiento de lo negativo" (Hegel). Cuando la dialéctica se libera a todas las esferas –la económica, la política, la organizativa, la filosófica– se convierte en la fusión del pensamiento de sí y de la libertad que se autogenera a sí misma.

La unidad de la subjetividad revolucionaria como la praxis de las masas y el pensamiento emancipador, con la organización revolucionaria como la propia creación de las masas y la morada para la concreción de la filosofía, es un trabajo teórico y práctico difícil.

Sin embargo, las experiencias del último medio siglo, tanto de Bolivia, 1952; Cuba, 1959; o Chile, 1970; como de las sublevaciones y revoluciones centroamericanas de finales de los años setenta y ochenta, o las luchas actuales de los campesi-

nos indígenas en Chiapas y Ecuador, así como las luchas de masas rurales en Brasil –todas ellas claman por este trabajo dialéctico, por una nueva unidad de la teoría y la práctica, de la revolución y la filosofía.

Una filosofía de la liberación viva, fusionada con un concepto de la subjetividad revolucionaria, puede formar la base para encontrar las sendas hacia un futuro emancipador ante las realidades económicas y sociales de hoy. Tal es el desafío para los pensadores/activistas revolucionarios dentro del otro de la liberación latinoamericana.

Notas

1. Para el desarrollo de este concepto, ver Raya Dunayevskaya, "The Emergence of a New Movement from Practice that Is Itself a Form of Theory", *The Coal Miners General Strike of l949-50 and the Birth of Marxist-Humanism* (Chicago: News & Letters, 1984).
2. Estoy redactando a partir de un número de escritos sobre Cuba. En particular Fidel Castro, *Fidel Castro, major speeches* (London: Stage 1, 1968); *Fidel Castro Speaks,* ed. by Martin Kenner and James Petra (New York: Grove Press, 1969); Che Guevara, *Che Guevara Reader,* ed. by David Deutschmann (Melbourne: Ocean Press, 1997); *Venceremos! The Speeches and Writings of Che Guevara,* ed. by John Gerassi (New York: Macmillan, 1968); Che Guevara, *Guerrilla Warfare* (New York: Monthly Review Press, 1961). Ver también al biógrafo "oficial" del foquismo: Régis Debray, *Revolution in the Revolution?* (New York: Grove Press, 1967).
3. Ernesto Che Guevara, *Escritos y discursos,* t. 1, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1972, p. 33. Ver también en: www.filosofia.cu/che/chet1c.htm
4. Ernesto Che Guevara. "Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana." *Escritos y discursos,* t. 4, p. 201-211 (Publicado originalmente en la Revista *Verde Olivo,* 8 de octubre de 1960) Ver también en: www.filosofia.cu/che/chet4c.htm#04
5. Debray, *Revolution in the Revolution,* pp. 96, 106.
6. Para una crítica del reclamo estalinista que la ley del valor opera en una sociedad socialista, y un análisis de la acción de la ley del valor en Rusia, ver *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism, Selected Writings by Raya Dunayevskaya* (Chicago: News & Letters, 1992). Para los escritos del Che Guevara sobre Cuba y la ley del valor ver *Che Guevara Reader.*
7. Michael Lowy, "Mass Organization, Party and State: Democracy in the Transition to Socialism", *Transition and Development: Problems of Third World Socialism,* ed. by Richard R. Fagen, Carmen Diana Deere, and José Luis Coraggio (New York: Monthly Review Press, 1986), p. 264.
8. Stephen M. Gorman and Thomas W. Walker, "The Armed Forces", *Nicaragua: The First Five Years,* ed. by Thomas W. Walker (New York: Praeger, 1985.
9. Gorman and Walker, "The Armed Forces", *Nicaragua,* p. 94.
10. Walker, *Nicaragua,* p. 21.
11. Dennis Gilbert, *Sandinistas–The Party and the Revolution* (New York: Blackwell, 1988), p. 177.
12. Gilbert, *Sandinistas,* p. 13.
13. Vea Gary Ruchwarger, "The Sandinista Mass Organizations and the Revoutionary Process", *Nicaragua–A Revolution Under Siege,* ed. by Richard Harris and Carlos M. Vilas (London: Zed Books, 1985), pp. 88-119.
14. Gilbert, *Sandinistas,* p. 13.

15. FSLN, *Análisis de la situación* (Managua: Directorio Nacional, 1982). Citado en Harry E. Vanden and Gary Prevost, *Democracy and Socialism in Sandinista Nicaragua* (Boulder, Colo.: Lynne Pienner, 1993), pp. 109-10.
16. Gilbert, *Sandinistas,* pp. 65-72.
17. Gilbert, *Sandinistas,* p. 71.
18. Maxine Molyneux, "Mobilization Without Emancipation? Women's Interests. State, and Revolution, " *Transition and Development–Problems of Third World Socialism,* ed. by Richard R. Fagen, Carmen Diana Deere, and José Luis Coraggio (New York: Monthy Review Press, 1986), pp. 280-302.
19. Margaret Randall, *Gathering Rage–The Failure of Twentieth Century Revolutions to Develop a Feminist Agenda* (New York: Monthly Review Press, 1992).
20. Vanden and Prevost, *Democracy and Socialism in Sandinista Nicaragua,* p. 95.
21. "Amauta" No. 1. Septiembre de 1926.
22. "Indigenismo y socialismo", *El proceso de Gamonalismo,* no. 3, dentro de *Amauta,* no. 7 (marzo de 1927). *El Proceso del Gamonalismo-Boletín de Defensa Indígena* se inició en la 5a. edición de *Amauta* (enero de 1927) y continuó en forma intermitente.
23. "El Problema Indígena" fue un documento enviado al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana, que se celebró en Montevideo en mayo de 1929. Se publicó en *Amauta,* no. 25 (julio-agosto de 1929)
24. F. Fanon, escribe en primer lugar sobre las revoluciones africanas y sus comentarios se refieren a las revoluciones del Tercer Mundo. También, hizo comentarios específicos en relación con América Latina.
25. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra,* México: Fondo de Cultura Económica, 1963. pp. 99-100.
26. Fanon, *Los condenados,* p. 100.
27. Fanon, *Los condenados,* pp. 101, 104.
28. Fanon, *Los condenados,* p. 101.
29. Fanon, *Los condenados,* p. 115.
30. Fanon, *Los condenados,* p. 117.
31. Fanon, *Los condenados,* p. 117.
32. Fanon, *Los condenados,* p. 122.
33. Fanon, *Los condenados,* p. 123.
34. Fanon, *Los condenados,* pp. 131-132.
35. Fanon, *Los condenados,* p. 135.
36. Fanon, *Los condenados,* p. 136.
37. Fanon, *Los condenados,* p. 139.
38. Fanon, *Los condenados,* p. 165.
39. Fanon, *Los condenados,* p. 151.
40. Fanon, *Los condenados,* pp. 169, 171.
41. Fanon, *Los condenados,* p. 176.
42. Fanon, *Los condenados,* pp. 185, 186.
43. Fanon, *Los condenados,* p. 175.
44. Vea especialmente a Raya Dunayevskaya, "El filósofo de la revolución permanente crea nuevo terreno para la organización", capítulo 11 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. México: FCE, 1981.
45. Estoy utilizando de Marx y Engels, *Writings on the Paris Commune (Escritos sobre la Comuna de París)* editados por Hal Draper (New York: Monthly Review Press, 1971) ya que este no sólo tiene *La Guerra Civil en Francia,* así como los discursos tempranos, sino dos borradores preliminares de *La Guerra Civil en Francia* y selecciones de cartas y otros escritos. En este texto se traducen del inglés los textos citados no encontrados en español (N. del T.).

46. Marx, segundo borrador de *La Guerra Civil en Francia,* (citado de la edición en inglés *Writings on the Paris Commune),* p. 150.
47. Marx, primer borrador, *Writings on the Paris Commune,* p. 150.
48. Marx, primer borrador, *Writings on the Paris Commune,* p. 154.
49. Marx, primer borrador, *Writings on the Paris Commune,* p. 162.
50. Marx, *La Guerra Civil en Francia, Writings on the Paris Commune,* p. 73.
51. Marx, primer borrador, *Writings on the Paris Commune,* p. 153.
52. Marx, *La Guerra Civil en Francia, Writings on the Paris Commune,* p. 76.
53. Derek Sayer and Phillip Corrigan, "Late Marx: Continuity, Contradiction and Learning", *Late Marx and the Russian Road–Marx and 'the peripheries of capitalism'* por Theodoı Shanin y otros.
54. Marx, primer borrador, *Writings on the Paris Commune,* p. 152.
55. Marx, primer borrador, *Writings on the Paris Commune,* p. 154.
56. Marx, *La Guerra Civil en Francia, Writings on the Paris Commune,* p. 76.
57. Marx, *La Guerra Civil en Francia, Writings on the Paris Commune,* pp. 79, 84.
58. Ver Raya Dunayevskaya "La Comuna de París ilumina y profundiza el contenido de El Capital", en *Marxismo y Libertad,* (México, 1990) y "El Capital: importancia de la edición francesa, de 1875, del volumen I", en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución.* México: FCE, 1981
59. Marx, "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas* en tres tomos, Moscú: Editorial Progreso, 1980, t. 3, p. 162. Vea también mi discusión en el capítulo 7 del presente libro.
60. Para comentar sobre el papel de los Blanquistas y los Proudhonistas dentro de la Comuna, vea a Engels, "Introducción a la Guerra Civil en Francia", en el vigésimo aniversario de la Comuna de Paris, *Writings on the Paris Commune,* pp. 21-34
61. C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha. Obras Escogidas* en tres tomos. Moscú: Progreso, 1980, t. III,
62. C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* p. 18.
63. C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* p. 18-19.
64. Más de cuatro décadas posteriores a los escritos de Marx, Lenin, a mediados de la revolución rusa de 1917 pudo trazar, bajo la *Crítica del Programa de Gotha,* particularmente, la necesidad de destruir el estado, según plasmó en *El Estado y la Revolución.* Sin embargo, Lenin no particularizó la relación de los principios (filosofía) y la organización desde dentro de la *Crítica.*

    Más que cualquier otro marxista, Lenin ha tenido una influencia sustancial en América Latina, particularmente en la cuestión de la organización. Desafortunadamente, es una herencia mezclada la que ha dejado el pequeño legado y sobre el cual hay que construir hoy. Entre las dificultades: 1) La propia falla de Lenin de una ruptura total con el partido de vanguardia a pesar de las sustanciales modificaciones que él le hiciera al concepto a lo largo de los años; (Para una discusión sobre esto, vea los diálogos sostenidos por Raya Dunayevskaya sobre Lenin a partir de 1950 y hasta los ochenta en sus escritos fundamentales enumerados en la bibliografía seleccionada) (2) En América Latina, como en cualquier otro sitio, el 'leninismo' como el 'marxismo-leninismo' resultaron ideología del estado 'oficial' (léase, estalinista) portadora de un pequeño parecido con el pensamiento de Lenin, que servía para desorientar a generaciones de marxistas, con relación a las ideas y la práctica misma de Lenin. Muchos desechos necesitan ser limpiados para recuperar el legado de Lenin. Mientras que es un legado muy importante a recobrar, *en el área de la organización* se mantiene problemático.
65. C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* p. 24.
66. C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* p. 23.
67. C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* p. 23.

68. C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* p. 14.
69. C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* p. 15.
70. Carlos Marx. Carta a A. W. Bracke, del 5 de mayo de 1875 y enviada junto con la *Crítica del Programa de Gotha.* Marx y Engels. OE., t. III, p. 6.
71. Una importante colección de escritos sobre la relación entre la organización y la filosofía se puede ver en "Raya Dunayevskaya's Last Writings, 1986-1987 –Towards the Dialectics of Organization and Philosophy", vol. 13 y de *The Raya Dunayevskaya Collection,* microfilme, Archivos de asuntos de trabajo y urbanos de Wayne State University, Detroit, Michigan.

Sobre el autor

Eugene Gogol escribe y enseña en Oregón, Estados Unidos. Creció en la época de los Derechos Civiles, enseñó historia negra en el Programa de Verano de 1964 en el Mississippi y publicó sus experiencias en coautoría con Raya Dunayevskaya y Mario Salvio *en The Free Speech Movement and Negro Revolution (El movimiento por la libertad de la palabra y la revolución negra).* En 1968 fue participante y observador de los sucesos de mayo-junio del 68 francés, escribiendo *France, Spring, 1968: Masses in Motion, Ideas in Free Flow* (Francia, Primavera de 1968: Las masas en movimiento, las ideas en su libre flujo).

A mediados de los años setenta, Gogol comenzó su trabajo de licenciatura en estudios latinoamericanos en la Universidad Estatal de California, en Los Ángeles, realizando un estudio sobre la relación entre José Carlos Mariátegui y Carlos Marx, el cual fue publicado posteriormente por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México *(Mariátegui y Marx: La transformación social en los países en vías de desarrollo).*

En los años ochenta trabajó como editor general del periódico humanista y marxista *News & Letters* en Detroit y Chicago y trabajó como uno de los secretarios de la filósofa marxista Raya Dunayevskaya.

La presente investigación la comenzó en los años noventa exigiéndole realizar numerosos viajes a México, así como a Perú y a Ecuador.

El autor tiene la esperanza de que las ideas e interrogantes tratadas aquí sean una pequeña contribución a la rica discusión en curso sobre la liberación latinoamericana y para él será bienvenida la continuación del diálogo: egogol@hotmail.com

Se terminó en septiembre de 2008 en Imprenta
de Juan Pablos, S.A., Malintzin 199, Colonia del
Carmen, Coyoacán 04100 México, D.F.
<imprejuan@prodigy.net.mx>

Tiraje: 1 000 ejemplares



La propuesta del autor consiste en invitar a una profundización en el estudio y aprovechamiento (una apropiación fecunda, diríamos) de la dialéctica negativa hegeliana y sus consecuencias teóricas decisivas en el pensamiento de Marx, como un dispositivo medular en la lucha por la liberación de nuestra América. Según su interpretación, esto supone incorporar a la reflexión la concepción del Otro y la Otredad tal como operan en la porción filosófica de la obra de Hegel. Es más, y siempre según el autor, en la medida en que se radicalizara esta recuperación recreadora o recuperación fecunda se estaría en mejores condiciones de dar cuenta, no ya de un pensamiento sobre el Otro, sino del pensamiento del Otro. Esta propuesta, sugerente sin duda, abre una serie de flancos a la discusión.

Quizás entre lo más valioso de las propuestas de Eugene Gogol haya que incluir la sugerencia de retomar el hilo que conduce de la resistencia a la insurrección y a la revolución. Se trataría, ni más ni menos, de repensar a contracorriente la propuesta revolucionaria, al margen de las descalificaciones que la condenan al desván de los trastos viejos.

Su amorosa lectura de porciones de porciones de la producción intelectual de esta región, particularmente de la producción filosófica, presta atención respetuosa y ofrece posibilidades de interlocución apenas exploradas. Es la suya, entonces, una invitación abierta a la espera de un diálogo que merece culminar en tareas solidarias compartidas.

Horacio Cerutti. *México.*

Primero como lector, luego como traductor del presente libro, aprecio el acertado análisis de Gogol, que une aquí economía y filosofía, teoría y valoración de la praxis, en un intento por mostrar la fusión necesaria entre el pensamiento de la liberación y las revueltas sociales de hoy, mostrando la subjetividad revolucionaria, los nuevos actores sociales, que evidencian que el otro, ahora y aquí, tiene voz, acción, y que pensar la liberación requiere del análisis y la metodología de Marx, de la teoría revolucionaria, humanista y dialéctica, de la unión entre la práctica real y la filosofía. El lector hispanohablante tendrá en sus manos un valioso estudio, una obra que se propone un análisis lo más completo posible del tema de la liberación y los hechos concretos de las últimas décadas en el continente latinoamericano.

Félix Valdés García. *La Habana.*

(*traductor del libro al español*)



ISBN 968-5422-56-7

